GIUSEPPE MORANDO

PROFESSORE DI FILOSOFIA NEL R. LICEO DI VICENZA
LIBERO DOCENTE NELLA R. UNIVERSITÀ DI PADOVA

CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA

VOL. I.

PRELIMINARI

ELEMENTI DI PSICOLOGIA

CENNI DI COSMOLOGIA

MILANO
TIPOGRAFIA EDITRICE L. F. COGLIATI
Via Pantano, 26
1898

Digitized by Google

Phil 187.117

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE COLLECTION OF
GAETANO SALVEMINI
COOLIDGE FUND
MARCH 21, 1936

PROPRIETÀ LETTERARIA

MILANO - TIP. L. F. COGLIATI

Sezione nel Pio Istituto pei Figli della Provvidenza
Piazza Filangeri, 3.

Digitized by Google

AD

ANTONIO FOGAZZARO

PER SEVERITÀ DI STUDI ALTEZZA D'INGEGNO LUCE DI POESIA

FILOSOFO INSIGNE

QUESTO LAVORO VOLTO A TEMPRARE

L'ANTICA MENTE COLLA MODERNA ESPERIENZA

NEL NOME CARO ALL'ITALIA

DI

ANTONIO ROSMINI

CON VIVA AMMIRAZIONE

CON IMPERITURA AMICIZIA

DEDICO

Digitized by Google

Digitized by Google

PRELIMINARI

Digitized by Google

Digitized by Google

LEZIONE PRIMA

Concetto e definizione della filosofia.

1. Carattere distintivo della natura umana, *il conoscere.* — 2. Diversi modi di *conoscere, cognizione diretta* e *cognizione riflessa;* riflessione *volgare, scientifica, filosofica.* — 3. Quiete della mente, diverse sorta, *quiete scientifica.* — 4. Definizione della *filosofia;* scienza, ragioni ultime. — 5. Filosofia antica, medioevale, moderna.

1. L'uomo si differenzia dai bruti per la facoltà di conoscere della quale è fornito, a cui conséguita poi la facoltà di esprimere esternamente le sue cognizioni col linguaggio. Gli altri animali hanno talora molta somiglianza coll'uomo nell'organismo corporeo, nei sentimenti, negl'istinti, ma ciò non basta per dire che l'uomo non è diverso sostanzialmente dal bruto e che deriva da esso quasi semplice sviluppo de' suoi elementi.

I naturalisti hanno ragione quando affermano che la scimmia rispetto al corpo è pressochè eguale a noi, e l'avea detto anche Ennio:

Simia quam similis, turpissima bestia, nobis.

Si può anzi dire che a tale riguardo vi ha in certi casi maggior differenza tra le diverse specie di siffatti quadrumani che non sia tra essi e l'uomo. — Ma osserviamo la cosa sotto un altro aspetto e vedremo l'abisso che separa incongiungibilmente l'uomo stesso da questi e, in generale, da tutti gli altri animali.

Basta, infatti, volgere anche solo una lieve attenzione alla storia degli uomini perchè si scorga in essa un

Digitized by Google

continuo e notevole movimento progressivo, il quale, sebbene interrotto qua e là da crisi parziali, si avanza incontrastabilmente verso tutto ciò che è di miglioramento alla vita nei singoli individui e di perfezionamento alla convivenza sociale. La stampa, le ferrovie, i telegrafi, i telefoni e tutte le altre meravigliose invenzioni dell'industria moderna, che ha messo sossopra la faccia della terra costringendo al servizio dell'uomo le forze più formidabili e le proprietà più recondite del mondo materiale, sono forse le prove meglio appariscenti di questo fatto; ma, certo, a chi ben considera si rivela non meno evidentemente il progresso nel campo della civiltà intellettuale e morale ch'è di gran lunga assai più importante. — All'incontro, nel regno dell'animalità bruta ci si offre uno spettacolo tutto diverso, lo spettacolo di un'uniformità invariabile nella vita delle generazioni che si succedono. Non si ha qui l'impulso irresistibile che sospinge gli uomini sempre avanti, ma piuttosto un andamento circolare e monotono come quello dei corpi celesti moventisi intorno al centro di gravitazione. Indubbiamente i gatti domestici fin dalle loro remote origini nell'antica terra dei Faraoni hanno sempre acchiappato i topi alla stessa maniera, senza perfezionare mai i loro metodi; le vecchie formiche della Scrittura hanno sempre mantenuto le loro usanze caratteristiche; e le pecore dall'antica commedia greca in poi non hanno mai saputo dire che βῆ, βῆ, (1). I costumi degli animali bruti non cangiano, la loro storia è sempre la stessa, e questo fatto, che verrà esaminato e discusso meglio in psicologia, basta per ora a dimostrare come, non avendo luogo in essi quell'accumulamento e processo indefinito delle cognizioni ch'è sicuro indizio dell'intelligenza e del discorso della ragione, è necessario

(1) È questo delle pecore di Cratino (Cfr. MEINEKE, *Fragm. Com. Græc.*, I, p. 14 ed ENRICO STEFANO, *Thesaurus*) e d'Aristofane (Cfr. KOCH, *Fragm. Com. Græc.*, fragm. 642) uno degli argomenti usati per dimostrare come gli antichi greci pronunciassero *e* aperto l'η, che i moderni pronunciano *i*.

Digitized by Google

ammettere che fra questi animali e l'uomo vi ha non solo diversità di grado e di perfezione, ma differenza radicale di natura.

E di evidenza palmare che vi ha un abisso insuperabile tra il mondo degli animali bruti e il mondo degli uomini, i quali due mondi, nonostante le affinità organiche, ci mostrano quotidianamente e costantemente, nella vita individuale e collettiva, nei fatti più visibili e palpabili, nel particolare e nel tutt' insieme, d' esser tra loro profondamente distinti. Se di due specie organicamente simili, l'una mangia, beve, cammina e riposa senza più; mentre l'altra, oltre a ciò, pensa, riflette, inventa, impara, insegna, parla, ride, si raccoglie in società, progredisce, accumula nei secoli il suo sapere a cui ogni generazione reca il suo contributo, fa scoperte prodigiose nelle scienze ed opere meravigliose nelle arti, ama la verità e la virtù, aspira all'infinito: di queste due specie, ripeto, anche il puro buon senso direbbe che, malgrado la somiglianza dell' organismo, hanno natura ben diversa (1). — Aristotele incomincia la sua opera famosa della *Metafisica* con queste parole: « Tutti gli uomini per loro natura desiderano di conoscere: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει » (2);

(1) Vi è certo anche nel mondo degli animali bruti, come in tutta la natura inferiore, un progresso di forme; ma questo non è quel progresso, di cui parliamo qui, dovuto alla conoscenza ed all'intelligenza individua che crea per virtù sua particolare un movimento pur là dove la naturale trasformazione è insensibile, e si svolge entro i limiti della specie data. Perciò, senza pregiudicare la gran legge dell'evoluzione di cui parleremo a suo luogo, è manifestamente da accettarsi l'idea del Linneo che distinse l'*Homo nocturnus* (specie di scimmia non ben determinata) dall' *Homo sapiens* (uomo), benchè poi li collocasse in una sola famiglia: e ancor meglio quella del Buffon (*Histoire naturelle*, a principio) seguita da Isidoro Geoffroy e dal signor De-Quatrefages che separarono la specie uomo dalle altre, facendone un regno a parte, *il regno umano*. Separazione pur intesa da Dante quando scrisse:

> Fatti non foste a viver *come bruti*
> Ma per seguir virtute e *conoscenza*.

(2) E Cicerone traduce: « Omnes trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiæ cupiditatem. » (*De off.* I, 6). — Il medesimo, parlando delle differenze tra l'uomo e il bruto, le riepiloga appunto in questo perfezio-

Digitized by Google

ed è appunto questo il segno distintivo che caratterizza la natura umana, cioè la facoltà di conoscere, e la propensione, l'inclinazione irresistibile a sviluppare tale facoltà investigando e scrutando tutto ciò che riguarda l'uomo medesimo e le cose che lo circondano.

2. Vi sono però molti modi di conoscere, e non tutti gli uomini conoscono allo stesso modo.

Le prime cognizioni l'uomo le acquista per mezzo dell'esperienza e coll'aiuto dei sensi, che lo mettono a contatto col mondo fisico esterno dal quale essi ricevono continui stimoli ed eccitamenti. Queste cognizioni non richiedono l'uso del raziocinio, ma si formano direttamente per opera delle potenze sensitive ed intellettive che escono all'atto senza lunghi discorsi, e perciò si chiamano con proprietà *cognizioni dirette.* A questa classe si riducono eziandio le cognizioni che l'uomo acquista dagli altri uomini intorno a fatti e cose non mai da lui esperimentate, ma ch'egli accetta sulla loro autorità e senza ragionamento, siano esse cognizioni storiche oppure dottrinali.

Ben presto però si fa sentire alla mente umana il bisogno di ripiegarsi sopra sè stessa, sulle proprie cognizioni e sugli oggetti di esse, mediante la *riflessione* (che significa appunto ripiegamento). L'uomo non si contenta più allora di conoscere l'esistenza del fatto, ma, trascinato e spinto dalla prepotente forza di sua natura, vuole analizzare e compiere questa cognizione, sapere il perchè di quel fatto e le leggi secondo cui esso avviene ed è avvenuto. Di qui comincia la *cognizione riflessa,* sulla quale di perchè in perchè, di ragione in ragione, l'uomo s'innalza continuamente finchè la mente sia paga; il che accade quand'essa è giunta di grado in grado alla sommità di

---

namento progressivo nell'ordine della cognizione: « perspicuum sit illud (ne omnia disserantur) ipsam per se naturam longius progredi, quæ etiam nullo docente profecta ab iis, quorum, ex prima et inchoata intelligentia, genera cognovit, confirmat ipsa per se rationem et perficit. » (*De leg.*, I, 9.

Digitized by Google

questa scala, agli ultimi *perchè* evidenti di per sè stessi, alle ultime ragioni in cui ella si acqueta e riposa.

Alle due estremità di tale scala stanno in basso la *riflessione volgare o popolare,* ed in alto la *riflessione filosofica,* mentre negli ordini di riflessione intermedi trovano il loro posto le diverse scienze subalterne e particolari. La riflessione volgare, che non s'innalza più su dei primi gradini, non si spinge oltre l'esistenza del fatto e delle sue leggi ovvie e manifeste, non analizza, non sminuzza le cognizioni che ne ha, le lascia intiere (1) e si contenta di rimirarle; la riflessione filosofica, invece, rispondendo successivamente ai diversi e sempre più alti perchè che s'incalzano l'un l'altro, ci dà le ultime ragioni che spiegano le cose nella loro più intima costituzione. — Così, ad esempio, noi conosciamo coll' aiuto dei sensi l' avvicendarsi che fanno il giorno e la notte: ecco la *cognizione diretta.* L'uomo del volgo non conosce altro che il fatto e le leggi sperimentali con cui succede, le diverse ore in cui nei diversi tempi dell' anno nasce e tramonta il sole. Se vuol rispondere al *perchè* avviene questo, dirà: Perchè il sole, almeno a quanto sembra, gira intorno alla terra. Ecco la *cognizione riflessa popolare.* — Lo scienziato (intendiamo un uomo versato nelle scienze fisiche, astronomiche, ecc.) va assai più in là; oltre che conoscere il fatto conosce le leggi generali di esso, e ci sa dire che questo avviene per i diversi movimenti della terra intorno al sole, che tali movimenti avvengono secondo le leggi della gravitazione universale, ecc., ma si arresta a questi gradi della *riflessione scientifica.* — Il filosofo invece s'innalza ancora e vuol sapere il perchè dell'attrazione dei corpi, il perchè della loro costituzione, il perchè dell'ordinamento universo, il perchè del pensiero stesso da cui tutte queste cognizioni dipendono, e giunge in questo modo a quelle ragioni ultime nelle

---

(1) **Συγκεχυμένα,** come dice Aristotele (*Phys.* I, 1, 184 a).

Digitized by Google

quali la sua mente si riposa. Questa è la *riflessione filosofica* (1).

3. Non è già che la mente e l'animo degli uomini non possa esser quieto anche senza arrivare alle ragioni ultime, senza rispondere agli ultimi perchè. Molti di essi, infatti, o per limitazione d'ingegno o distolti da altre cure, non si muovono tali interrogazioni; ovvero se ne muovono alcune fino ad un certo segno, ma non vanno oltre: e allora la mente che non interroga sè stessa è quieta. Altri hanno nell'animo forti e profonde persuasioni, siano queste cieche oppure ragionevoli, e per esse il loro animo è tranquillo, e può esser tale anche la loro mente se non danno importanza alcuna alle interrogazioni interiori di essa, che è come non fossero. Ma in questi casi la mente come tale, e il ragionamento considerato come ragionamento, non ha ancora soddisfatto a sè medesimo, e in questo senso non ha ancora trovato il suo riposo. Si tratta dunque della *quiete scientifica,* del riposo scientifico che la mente trova nelle ultime ragioni, le quali la soddisfano ed appagano non già perchè appoggiate ad altre ragioni superiori, chè in tal caso si andrebbe all'infinito, ma per la loro medesima chiarezza ed evidenza (2). È solenne nella vita dell'uomo

---

(1) Aristotele distingue quasi allo stesso modo le diverse cognizioni. La cognizione occasionata direttamente dal senso (αἴσθησις), la cognizione riflessa empirica o volgare (ἐμπειρία), la cognizione scientifica delle cause per cui le cose continuamente mutano, si alterano, divengono (τέχνη), la cognizione filosofica delle ragioni ultime ed immobili dell'essere (ἐπιστήμη: specialmente quella che chiama τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη *Metaph.* X, 3). — Arist., *Metaph.*, I, 1. — Cfr. i commenti dello Schwegler e del Bonitz. In particolare la distinzione tra τέχνη ed ἐπιστήμη corrisponde benissimo a quella indicata tra la riflessione scientifica e filosofica, essendo la prima περὶ τὴν γένεσιν e la seconda περὶ τὸ ὄν (Arist., *Anal. Post.*, II, 19, 100 a). — L'impulso poi che fa ascendere l'uomo di grado in grado nella conoscenza è indicato da Aristotele nell'*ammirazione.* Chi si meraviglia dubita, s'accorge d'ignorare, desidera di sapere, ed è perciò che gli uomini incominciarono a filosofare. Διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι ἤρξαντο φιλοσοφεῖν (*Metaph.* I, 2).

(2) Dante con similitudine scultoria rassomiglia questo riposo dell'intelletto nell'ultimo vero al riposo della belva nella sua tana dopo essere

Digitized by Google

il momento in cui gli si fa sentire il bisogno di questa quiete scientifica, ed egli osa chiedere alle persuasioni ed ai principii, fino allora incontrastati e indiscussi, ragione dell'essere loro!

4. Da tutto ciò si raccoglie che la filosofia è acconciamente definita: *la scienza delle ragioni ultime delle cose conosciute,* o meglio *dello scibile umano* (1). Spieghiamo questa definizione parte a parte.

Che cos'è una *scienza? È un complesso di cognizioni vere* (l'errore non è scienza) *intorno ad un dato ente, le quali cognizioni dipendono e derivano le une dalle altre e*

---

andata in volta. Son degni di meditazione anche gli altri versi del medesimo luogo ove è pur mostrata la scala di riflessione per cui la mente sale dal dubbio alla verità e dalla verità al dubbio, *di collo in collo.*

Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto se il Ver non lo illustra
Di fuor del qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha: e giugner puollo;
Se non, ciascun disio sarebbe *frustra.*
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
A piè del vero il dubbio: ed è natura
Che al sommo pinge noi di collo in collo.

Paradis. IV, 124, segg.

(1) Si definì in mille modi la filosofia. (Vedasi una lunga lista di definizioni antiche e moderne nell' Hamilton (*Lectures on Metaphysics and Logic,* vol. I, p. 48-53). — Platone la disse la scienza dell'essere, εἶναι, (*Rep.* V, 480 A; VI, 484, B) ed Aristotele la scienza del divenire, γίγνεσθαι, ossia delle cause per cui ciò che non è diviene (*Metaph.* I, 2) — Per gli Stoici era la scienza della virtù (Senec. *Epist.* 89) e per gli Epicurei la scienza del piacere (Sext. Empir. *Adver. Math.* XI, 169). — Per Cartesio è la scienza del pensiero finito, per lo Spinoza dell'infinita sostanza. — Per la scuola leibniziana la scienza di tutte le cose che sono possibili (Wolf, *Philos. rationalis,* disc. prælim., 6), per il Kant la scienza che si limita ai fenomeni od apparenze. — Per l'Hegel è la scienza che svolge le contraddizioni, per l'Herbart la scienza che dal pensiero toglie le contraddizioni. — Per l'Hegel ancora è la scienza dell'assoluto, delle essenze; per Comte e i positivisti la scienza del relativo e dei fatti. — Per chi è la scienza dell'anima umana (Reid, Galluppi) e per chi la scienza degli universali supremi (Mamiani). — Altri infine la dissero anche una semplice *sistemazione delle scienze* (Bain e Spencer). — Non discuteremo queste svariatissime definizioni. Ma si può osservare che ad ogni modo queste e simili sarebbero definizioni da darsi in fine, non in principio della filosofia, perchè suppongono già acquisiti i risultati. La nostra, in fondo accettata comunemente, indica lo studio al quale drizzar l'attenzione.

Digitized by Google

tutte da una suprema in cui sono germinalmente raccolte, e delle quali si vede questo nesso e questa dipendenza. Se fra le cognizioni non c'è il nesso che le rannoda tutte ad una suprema, ch'è la cognizione piena dell'ente di cui si tratta e il suo concetto intiero, o se questo nesso non lo si vede, non si può dire di possedere la vera scienza. Di qui si scorge che la scienza differisce dalla conoscenza comune per la sua *certezza* più ampia e più consapevole; per la sua *generalità* che abbraccia più fatti in una stessa cognizione e le leggi comuni ad essi; per il suo *metodo,* secondo il quale le singole verità si sostengono e si spiegano a vicenda. — Il numero delle scienze è grandissimo, fisica, matematica, giurisprudenza, ecc., e si diversificano a seconda degli enti od esseri a cui si riferiscono queste cognizioni. Il matematico, per esempio, muove dall'idea di quantità, il geometra da quella di estensione, il meccanico da quella di forza e moto, il fisico e il chimico dalla nozione del corpo e delle sue proprietà, il biologo, l'antropologo, ecc., dai fatti e dai concetti della vita dell'uomo e della vita in genere (1). La scienza suprema poi è la filosofia, ch'è la scienza delle ragioni ultime di questi enti, di queste cose, in quanto sono da noi conosciute.

Ed ecco come — Se un uomo, vedendo un altro fare un'operazione di aritmetica o di geometria, gli domandasse il perchè fa così, quello gli risponderebbe: faccio così per il tale teorema. Se il primo domandasse ancora il perchè di questo teorema, il secondo gli direbbe che esso viene da un altro; ed insistendo l'interrogatore, si verrebbe di perchè in perchè ai primi principii dell'aritmetica e della geometria, ed alle *ragioni ultime* di esse che sono i concetti di numero e di spazio, sottintesi in tutti i teoremi ed in tutte le operazioni. Più in là il matematico

(1) Molte classificazioni delle *scienze* furono proposte in tutti i tempi. Di esse tratteremo nella *Logica.*

Digitized by Google

non può andare. — Ma chi ci assicura che tali concetti e tali ragionamenti ci dicano la cosa com' è in se stessa e non siano illusioni o inganni della nostra natura? Ce ne può solo assicurare la filosofia, definita perciò scherzosamente, ma profondamente, dal Manzoni *la scienza dei sottintesi.* Essa è la scienza che nelle ragioni ultime d'una parte dello scibile cerca le ragioni del tutto e tenta di condurle alla sintesi suprema del pensiero e dell' essere.

5. Il primo ad usare il vocabolo *filosofia* ed a prendere il nome di *filosofo*, fu, a quanto si dice, Pitagora, vissuto sei secoli circa avanti l' era volgare. Racconta infatti Cicerone (1) che dopo i famosi sette sapienti della Grecia, tutti quelli che si davano alla contemplazione delle cose si stimavano ed appellavano *sapienti* (σοφοί)

---

(1) *Tusc. Disp.* V, 3. — L'antichità ci ha tramandato due classi di parole: l'una è fatta da σοφία, σοφός, σοφίζω, σοφιστής; l'altra da φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφέω. Questa vien dopo quella non solo per la composizione, ma pur storicamente, giacchè in Omero ed Esiodo la prima sorta di parole si trova, la seconda no.

La significazione delle prime parole dapprincipio è ristretta, sensibile, poi diventa più larga e spirituale. Anzitutto è bravura in arti grossolane, del legnaiuolo in Omero (*Il.* XV, 412), del marinaio in Esiodo: in arti più gentili poi, essendo chiamati *sofisti* anche i citaredi e i musici tutti, come risulta da un luogo di Eschilo (Atheneo, *Deipnos*, XIV, 32, 632); quindi valentia in qualsivoglia arte, come si ha in Aristotele (*Eth. Nicom.*, VI, 7). In appresso indicarono *sapienza*, cioè scienza non iscompagnata da saviezza, onde i sette sapienti furon detti σοφοί e da Erodoto anche σοφισταί (l. I, c. 29) come fu detto da lui pure Pitagora (IV, 95); e Senofonte chiamò così i Pitagorici (*Mem.* I, c. I, 5). — Seguitarono poi a prendere il significato più largo di scienza o dottrina in genere, finchè la parola σοφιστής e σοφίζω si rivolsero a sensi cattivi. Così in Aristofane (nelle *Nubi*) σοφίζομαι esprime non il sereno speculare, ma sì il vano e malizioso assottigliarsi. Sicchè pure sofisti vennero chiamati quelli che per ostentazione e amor di lucro trafficavano la scienza (Cic. *Acad. quæst.*) e Platone li bolla come quelli che studiano il parere, non l'essere. — All'incontro la parola σοφία in Senofonte, Platone, Aristotele, vieppiù nobilitò il suo significato, indicando ora la scienza, ora la scienza del conoscere sè, ora la scienza delle idee, ora la metafisica che ha per oggetto l'essere, ora la virtù propria della parte intellettiva dell'anima. In Aristotele specialmente diventa la sovrana delle scienze e

Digitized by Google

e ciò fino al tempo di Pitagora: il quale poi, venuto una volta a Fliunte, destò grande ammirazione in Leonte re dei Fliasii, ed avendogli questi domandato in qual arte più specialmente fosse esperto, rispose non conoscerne alcuna, ma essere *filosofo*, cioè *amatore della sapienza*. Questa risposta si riferiva forse alle dottrine speciali di Pitagora sull'imperfezione della presente condizione terrena, ma certamente era anche l'effetto d'una bella modestia, la quale fu approvata ed imitata da Socrate, Platone, ed altri illustri uomini; e piacque tanto questo nome, che d'allora in poi tutti quelli che fossero o che paressero eccellenti nella scienza e si applicassero allo studio delle cose, non si chiamarono più sapienti, ma φιλόσοφοι oppure φιλομαθεῖς, vale a dire

---

virtù intellettuali ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν... ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει (*Eth. Nic.* VI, 7).

Venendo alle parole della seconda serie, ***filosofia*** significò amore di sapienza e di virtù insieme « Sapientiam qui expetunt φιλόσοφοι nominantur, nec quidquam aliud est φιλοσοφία, si interpretari velis, quam studium sapientiæ » (Cic. *De offic.*); il qual senso hanno in Isocrate (*ad Demonicum*) e in Tucidide (II, 40). Ma anche significavano amore di curiosità, vaghezza di notizie, sicchè Creso in Erodoto (I, 3) chiede a Solone se è vero che abbia viaggiato la terra ***filosofando***. Vollero dire eziandio solo *studiare* in Senofonte (*Mem.* IV, c. II, 23) e in Isocrate che appella la filologia τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν. Da Atheneo è pur chiamato Euripide σκηνικὸς φιλόσοφος come colui che sulle scene fa pompa di sua dottrina (l. II). In ultimo filosofare significò, come oggidì, disputare su questioni speculative (nell'Assioco di Eschine), e filosofia, pur come adesso, indicò anche il complesso delle opinioni professate dai filosofi. Luciano dice: ἡ Πυθαγόρου φιλοσοφία. — Il valore etico e modesto in contrapposizione a sofo e sofia non è provato che si debba attribuire a Pitagora, come narra Cicerone e prima di lui aveva riferito Diogene Laerzio (I, 12; VIII, 8) il quale a sua volta avea forse raccolto questa notizia da Eraclide del Ponto scolaro di Platone: ma certo l'adoperò Socrate per conto suo, contrapponendosi ai sofisti pieni d'orgoglio e di vanità. E la ragione n'è data da Platone nel *Lysis* (218 A), nel *Fedro* (278 D.) e nel *Convito* (203 E). — Filosofia come termine scientifico fu usato prima da' Socratici, e probabilmente da quelli della scuola d'Antistene (*Mem.* I, c. II, 19), perchè avanti si diceva *Fisiologia* e *Fisica*. La definizione poi di quel termine fu primieramente data da Platone (Cfr. Francesco Acri, *Del valore della parola* Filosofia, nel periodico *La Sapienza*, anno III, vol. III).

Digitized by Google

amatori della sapienza o *desiderosi d'imparare* (1). — Ma d'imparare che cosa? Tutto quello che è contenuto nella *sapienza*, ossia tutto quello che importa all'uomo, ai suoi bisogni, al suo perfezionamento, al suo fine supremo. Quindi la filosofia antica abbraccia tradizioni e ragionamenti, fatti storici, rivelazioni divine, scienze fisiche e razionali, teoria e pratica, contemplazione e vita, tutto insomma lo scibile e l'agibile. Ed è per questo che Aristotele dice nel libro terzo della sua *Metafisica:* « Al filosofo appartiene lo speculare su tutte le cose; poichè quello che il filosofo non considera, chi lo considererà? » (2).

Più tardi, essendo cresciute grandemente le cognizioni umane, ne venne che la filosofia non potè più contenerle e dovette cederle alle varie scienze che si face-

---

(1) S. Agostino, *De Trin.* XIV, 1. — « Filosofia, scrive Dante, non d'arroganza, ma d'umiltade è vocabolo » *Convito*, III, 11. — E ancora: « Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche sì che l'una sia tutta amata dall'altra. »

(2) *Metaph.* III (IV), 2 — Ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. — Le opere enciclopediche di Platone ed Aristotele son prova di questo concetto primitivo larghissimo della filosofia come scienza. (È a notare, peraltro, che lo stesso Aristotele distingueva la scienza naturale o *filosofia seconda*, dalla *filosofia prima* o propriamente detta. *Metaph.* III, 3). Poi le scienze in essa contenute, a mano a mano sviluppatesi, se ne uscirono fuori. E prima la Matematica, che al tempo di Pitagora fu tutt'uno con la filosofia, mentre già al tempo di Platone si considerava più solo come preparazione ad essa (*Rep.* VII, 531). Più tardi la Fisica, specie al tempo di Galileo, il quale del resto dichiarò aver speso più anni nella filosofia che mesi nella matematica (e si ricordino i grandi filosofi scienziati, Bacone, Leibnizio, Cartesio, Newton, Pascal, Laplace, ecc.). La scienza della lingua, prima inchiusa nella filosofia, come mostra il *Cratilo* di Platone, se ne dischiuse ancor essa (Benchè sia discusso se nel *Cratilo* sia posta una questione linguistica ovvero ideologica). La fisiologia, le scienze naturali in genere, anche se ne separarono. E parimenti la teologia rivelata, che nel Medio Evo n'era stata assorbita. Vi ha di quelli, persino, ai quali tuttavia non consentiamo pel concetto stesso della scienza filosofica, che vorrebbero separarne la *Morale*, e financo la *Logica* e la *Psicologia* alla quale aggiungono l'epiteto di *positiva*. In ultimo c'è pure chi vorrebbe quasi trar la filosofia fuor di sè stessa, e farne quella che chiamano *Filosofia scientifica*, come se la riflessione filosofica non fosse già al disopra della riflessione scientifica sola.

Digitized by Google

vano adulte, ritenendo per sè la parte più nobile ed importante. Quindi ai nostri tempi la parola *filosofia* viene a buon diritto riserbata a quella scienza speciale che, soprastando alle altre scienze e giovandosi dei loro risultati, studia le ragioni ultime dello scibile onde deriva poi la sicurezza e solidità delle ragioni rispettivamente ultime delle scienze particolari; essa può dirsi *scienza universale* soltanto in un senso ben diverso dal primitivo, nel senso cioè che domina tutte le altre scienze invece di abbracciarle, le unisce al vertice invece di stringerle alla base; ed a questa scienza si può applicare il verso di Virgilio:

Sed summa sequar fastigia rerum (1).

Così vien pure soddisfatto l'antico desiderio di Bacone daVerulamio,il quale proponeva si compilasse una scienza universale che trattasse *fastigia-rerum tantummodo* (2).

---

(1) *Eneid.* I, 342.

(2) *De Augument.* III, 1. — Herbert Spencer scrive: « La *scienza* è cognizione *parzialmente unificata*; la *Filosofia* è cognizione *unificata completamente* » (*First Principles*, Part. II, cap. I, 37). O si prende la definizione di filosofia nel senso di unificazione delle ragioni ultime, ovvero ogni filosofia sarà impossibile, equivalendo all'onniscienza.

Digitized by Google

LEZIONE II

Classificazione delle scienze filosofiche.

1. Gli *esseri* che formano l'oggetto della filosofia, e gli *atti* con cui la mente ad essi si unisce; processo evolutivo della mente umana. — 2. Classificazione delle scienze filosofiche secondo gli *atti* della cognizione. — 3. Classificazione secondo gli *esseri*. — 4. L'antica tripartizione. — 5. Schema complessivo delle scienze filosofiche e loro ordine.

1. La filosofia, appunto perchè è la scienza delle ragioni ultime dello scibile umano, si divide a seconda degli *esseri* che formano l'oggetto della nostra cognizione, ed a seconda degli *atti* con cui la mente si unisce a questi esseri nella cognizione medesima.

Tutti gli esseri sono o dell'ordine ideale, o dell'ordine reale, o quelli che risultano dalla relazione dell'ideale col reale.

Gli esseri dell'ordine ideale sono le idee che stanno davanti alla mente, come la luce dinnanzi all'occhio, e ci fanno conoscere. L'atto con cui lo spirito le contempla si dice *intuizione,* da *intuire,* quasi un semplice e solo *vedere:* con esso atto nè si afferma, nè si nega, non si pronuncia cosa alcuna, è come una pura visione dello spirito. Dall'intuizione delle idee comincia la nostra mente a muovere il primo passo nella via della cognizione, e anzi, come vedremo a suo tempo, il nostro spirito fin dal primo istante della sua esistenza ha un'intuizione primitiva e fondamentale dell'idea dell'essere, la quale intuizione costituisce appunto la potenza dell'intelletto. Essendo pertanto la ricerca intorno alle nostre idee

Digitized by Google

quella da cui dipende la sorte di tutte le altre ricerche, perchè le idee sono il principio fontale di ogni nostra cognizione, è manifesto come le scienze che trattano di esse debbano venir le prime nella partizione della filosofia. Queste sono le *scienze d'intuizione,* vale a dire anzitutto l'*Ideologia,* e poi la *Logica* che ne è come un'appendice.

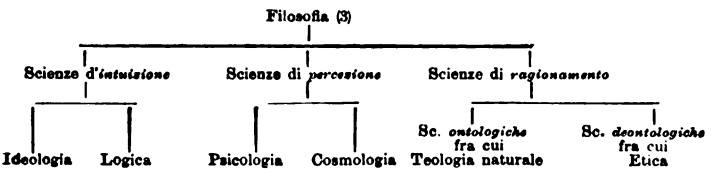
Gli esseri dell'ordine reale, cioè le cose sussistenti, i reali, sono forze capaci di agire sul nostro sentimento; e l'atto con cui la mente, illuminata dall'idea dell'essere, afferra e coglie e quasi investe e abbraccia questi reali esperimentati per mezzo dei sensi, pronunciando ch'essi *sono,* che esistono nel tale o tal altro modo, quest'atto, dico, si chiama *percezione intellettiva* (da *percipio*) e costituisce il secondo passo della mente umana nel cammino della conoscenza. Anzi, come pure si vedrà in seguito, l'uomo fin dal primo momento della sua vita ha la percezione permanente e fondamentale del suo corpo, la quale viene dal fatto dell' unione dell'anima col corpo medesimo, e costituisce l'atto primo della *percezione intellettiva* che rende poi possibili tutte le altre percezioni secondarie. Quindi le *scienze di percezione,* che sono la *Psicologia* (la quale tratta del sentimento nostro primo sostanziale e dell'anima nostra) e la *Cosmologia* (che tratta del mondo reale esteriore), vengono dopo le scienze d'intuizione.

Infine la mente nostra, ripiegandosi a riflettere sulle sue idee e sulle sue percezioni, trae da esse altre cognizioni mediante la facoltà del *ragionamento* o del *discorso* (*discurro*). Allora, o trova l'esistenza di altri esseri reali che non cadono naturalmente nella percezione (quali sono Dio, altri spiriti, ecc.) e forma le *scienze ontologiche,* fra cui emerge la *Teologia naturale,* come fra tutti questi reali emerge l'immensa e infinita realità di Dio. Ovvero, raffrontando i reali percepiti col loro tipo ideale cerca come debbono essere perchè siano perfetti, e crea le *scienze deontologiche* fra cui emerge l'*Etica* o *Morale* che

Digitized by Google

insegna qual debba essere la perfezione dell'uomo, l'essere più importante per noi fra tutti i perfezionabili, come per lui è la più importante cosa la propria perfezione, il solo bene che lo rende migliore e che è in suo potere di raggiungere. L'epiteto di *deontologiche* viene alle scienze suddette dal greco τὸ δέον che significa *il conveniente,* ciò che si confà ad una natura, *quod decet.* I traduttori latini delle opere greche di filosofia lo voltarono in *conducibile* (1). L'epiteto *ontologiche* viene da τὸ ὄν *l'ente*, sottinteso *reale* (2).

2. Pertanto, se vogliamo classificare le scienze filosofiche secondo gli *atti* con cui la mente si unisce agli oggetti delle sue cognizioni, possiamo fare questo schema.



3. Se invece di tener conto degli atti della mente per mezzo dei quali essa ha la cognizione, si tiene conto degli *esseri* che formano l'oggetto della cognizione medesima, essi sono, come abbiamo detto, o *ideali,* o *reali,* o *quelli che risultano dalla relazione fra il reale e l'ideale.*

---

(1) Vi è in questa parola un senso di necessità così estrinseca come intrinseca che nè il *decet* nè il *conducit* (mi torna, mi giova, *juvat*) rendono. Forse è meglio *opus est, necesse est.* E il δεῖ ha certo relazione con δέω legare, δεσμός, ecc.

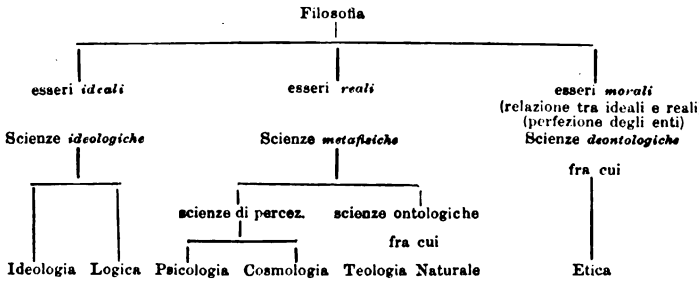
(2) I tedeschi direbbero le scienze ontologiche *Wissenschaften des Seienden* e le deontologiche *Wissenschaften des Seinsollenden.*

(3) Per intender bene questa classificazione si osservi una cosa. Il *ragionamento* entra certo anche nelle scienze d'intuizione e di percezione, perchè non si trovan le ragioni ultime senza ragionare; e il *ragionamento* in sè stesso, poi, viene studiato dalla Logica. *Scienze di ragionamento,* tuttavia, diciamo quelle *il cui oggetto è trovato dal ragionamento* e non s'intuisce nè si percepisce direttamente: nessuno deve intendere siano quelle scienze in cui sole *si ragiona* o in cui si studia il ragionamento medesimo.

Digitized by Google

Chiamando adunque *scienze ideologiche* quelle che trattano dei primi e *scienze deontologiche* quelle che trattano degli ultimi, ossia della perfezione degli enti risultante dal raffronto dell'ideale col reale; per le scienze che trattano degli esseri reali, (siano questi conosciuti per via di percezione o di ragionamento), venne riserbata la denominazione di *scienze metafisiche*, le quali perciò, oltre le scienze di percezione, contengono eziandio il ramo delle scienze ontologiche, preso da quelle di ragionamento. — La parola *Metafisica* fu introdotta nel linguaggio filosofico da Andronico Rodio, il quale ordinando le opere di Aristotele che Silla avea fatto portare da Atene a Roma, ai trattati che vengono dopo i libri di fisica impose la denominazione generale μετὰ τὰ φυσικὰ *(dopo le cose fisiche)*. In appresso il vocabolo *Metafisica* ebbe varii ed incerti significati, finchè in questi ultimi tempi prese universalmente il significato di *dottrina filosofica intorno ai reali*, la quale indaga le ragioni ultime intorno ad essi, la loro costituzione intrinseca, ciò che in essi vi ha di più intimo e di più profondo — e si distingue dalla *Fisica*, perchè questa studia i fenomeni e le loro leggi più prossime, e neppur di tutti i reali, ma dei soli reali *corporei*.

Ecco ora la seconda classificazione:



4. Questa partizione è simile all'antico modo di distribuire la filosofia in tre parti, *razionale* (corrispondente alle *scienze ideologiche*), *naturale* (corrispondente alle *scienze metafisiche*) e *morale* (corrispondente alle *scienze*

Digitized by Google

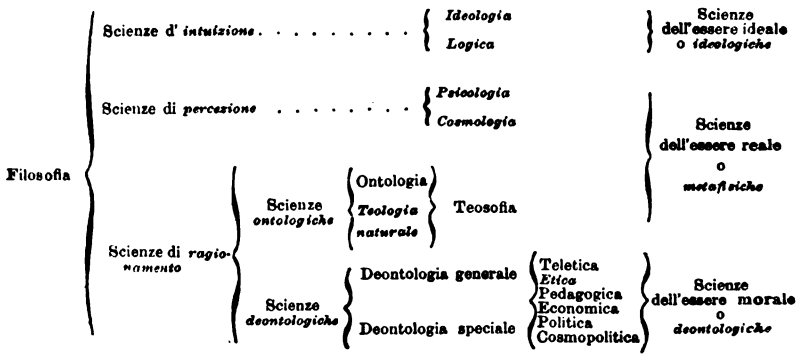
deontologiche), il qual modo, come dice Seneca, fu tenuto dalla maggiore e miglior parte dei filosofi: « Philosophiæ tres partes esse dixerunt et *maximi* et *plurimi* auctores: Moralem, Naturalem et Rationalem » (1). E Cicerone scrive: « Est forma ejus disciplinæ.... triplex. Una pars est naturæ, disserendi altera, vivendi tertia » (2). Tale partizione passò pure nel Medio Evo, e Giovanni Fidanza ossia S. Bonaventura da Bagnoregio, divide la verità in *verità delle cose*, ragioni ultime dei reali, *verità dei segni e delle voci*, ragioni ultime degli esseri ideali rappresentati da essi, e *verità dei costumi:* « Est veritas rerum, veritas signorum et vocum, et veritas morum.... Et istæ sunt tres partes philosophiæ, quas philosophi non invenerunt ut essent, sed quia jam secundum veritatem essent omnino adverterunt » (3). Esse tre scienze filosofiche si potrebbero anche appellare, con denominazione meno seguita, *Ideologia* quella che ricerca le ragioni ultime delle idee, *Dinamilogia*, quella che ricerca le ragioni ultime degli enti reali (ed ogni realtà è *forza*), *Agatologia* infine quella che tratta della perfezione degli enti che costituisce il loro bene (4).

5. L'inglese Davidson riunisce in uno stesso schema le due classificazioni del Rosmini nel seguente quadro più completo (5).

---

(1) *Epist.* 89.
(2) *De fin.* V, 4.
(3) *Serm. 4 in Exem.*
(4) Rosmini. *Introduzione alla filosofia*, p. 365.
(5) Thomas Davidson, *The philosophical System of Antonio Rosmini*, London, Kegan Paul, etc. 1882, p. CXIV. (Cfr. Rosmini, *Sistema filosofico; Psicologia*, prefazione alle opere metafisiche; *Introduzione alla filosofia*, p. 159). La moralità è l'apice della perfezione umana, quindi la massima parte delle scienze deontologiche son rivolte alla umana moralità: v'è però una perfezione di grado inferiore nelle cose ed è la bellezza, ri-

Digitized by Google



Ma non è dei nomi che dobbiamo occuparci di soverchio, rispetto ai quali riterremo ciò che sta nei primi due schemi proposti: sibbene quel che importa rilevare è l'ordine rispettivo di queste tre scienze. È manifesto anzitutto che non si può ragionare della perfezione degli enti, senza parlare prima degli enti ideali e reali; poichè tale perfezione nasce dalla relazione tra queste due forme della idealità e della realtà, epperciò di queste si deve aver parlato prima che della loro relazione od unione. — Non è però difficile ancora il capire che degli enti reali non si può tenere alcun ragionamento, se non dopo aver svolta la dottrina delle idee, perocchè nessun ente reale da noi si conosce se non coll'aiuto delle idee medesime. Pertanto il discorso delle *idee* è quello da cui deve muovere tutta la filosofia, ed anzi meglio, tutto il sapere umano.

Tale sarebbe l'ordine scientifico della trattazione. Ma con lieve divario seguiremo in questo Corso il programma scolastico che assegna alla prima classe la

---

cercata dalle arti, sicchè una suddivisione della deontologia generale potrebbe comprendere la *Callologia* o scienza del bello, e l'*Estetica* che tratta del bello in quanto si rivela nelle cose sensibili (V. DAVIDSON, Ivi. p. 359). Il bello, anche per l'Ardigò, ha un posto mediano tra il fatto sensibile e il vero astratto.

Digitized by Google

Psicologia, alla seconda la *Logica,* alla terza l'*Etica.* — Basta solo che nella prima classe l'Ideologia si premetta alla Psicologia come un capitolo di essa, a cui si può facilmente ridurre. Ed alla stessa Psicologia nella medesima classe si facciano tener dietro alcuni cenni cosmologici che compiano la scienza dell'uomo mostrandone le relazioni col mondo esterno. — Nel terzo anno poi all'Etica precederanno le nozioni indispensabili di Teologia naturale o, come amiamo meglio dirla col Leibnitz, *Teodicea,* senza cui una salda morale non si fonda; e seguiranno cenni di Estetica. La Storia della filosofia, sparsa per entro a illustrare il vario sviluppo delle singole questioni, verrà infine riassunta a grandi tratti.

Digitized by Google

LEZIONE III

Importanza ed uffici della filosofia.

1. Caratteri e importanza della filosofia: testimonianze. — 2. Ufficio *intellettivo* della filosofia sulle scienze e lettere. — 3. Ufficio *morale* sull'individuo e sulla società. — 4. Fondamento e sintesi universale. — 5. Esigenze dell'intendimento umano.

1. Quanto si è detto nelle due lezioni precedenti dimostra che la filosofia è la suprema fra le scienze, e suoi caratteri sono la *totalità*, estendendosi a indagare le ragioni ultime assolutamente dello scibile, e l'*unità*, raccogliendo queste ultime ragioni a sistema unizzato di scienza. — È quindi anche solo perciò manifesta la sua importanza, riconosciuta dagli uomini più illustri di cui l'umanità s'onori. Da Platone e da Aristotele, che nel pensiero filosofico additavano la funzione più alta dello spirito umano, e che ad essa chiedevano le ragioni della vita, le norme della politica e la felicità suprema; da Cicerone, che dalla filosofia riconosceva quanto sentiva in sè di valore e di sapienza, e nobilmente scriveva essere preferibile un solo giorno vissuto filosoficamente ad un'immortalità condannata all'errore; da Seneca, che, esortando Lucilio a queste meditazioni, contro i vani argomenti in contrario oppone il suo famoso *philosophandum est* (1); dai sommi antichi a Dante, a Galileo, al Newton,

(1) « Quidquid est ex his, Lucili, vel si omnia hæc sunt, philosophandum est; sive nos inexorabili lege fata costringunt, sive arbiter Deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet ». (Senec. *Epist.*, ad Luc. XVI).

Digitized by Google

al Goethe, ai pensatori che promossero il rivolgimento del XVIII secolo, a quelli che prepararono la terza Italia, ai più grandi tra i contemporanei, è una testimonianza in favore della filosofia che lega tra loro i varî rappresentanti delle più varie civiltà (1).

Ma l'importanza di questa scienza apparirà sempre meglio quando si consideri il doppio ufficio *intellettivo* e *morale* che ha la filosofia.

2. L'ufficio intellettivo esercita essa sulle altre scienze *a*) coll'assodarne i fondamenti, *b*) col controllarne i metodi, *c*) col risolverne i problemi più alti, *d*) coll'esercitarne le facoltà proprie, *e*) col farne la sintesi.

La filosofia studiando le ragioni ultime e i *sottintesi* di tutto lo scibile, consolida i principî delle scienze tutte, perchè da queste ragioni dipendono quelle rispettivamente ultime per esse. Mentre tutte le altre scienze suppongono principî che non dimostrano, la filosofia al contrario non mutua cosa altronde, ma s'edifica co' materiali suoi propri; non si fonda su alcuna ipotesi e supposizione gratuita, ma anzi cerca e stabilisce il *non ipotetico* o, come dice Seneca, τὸ ἀνύποθετον, ond'ha una base inconcussa e non ammette che il necessario (2).

Oltre allo stabilire criticamente il fondamento e il contenuto d'ogni scienza, ne verifica e controlla i metodi, le norme, il modo di ragionare, cosa che la scienza particolare non può fare da sè senza uscire dal suo campo o senza appoggiare i suoi capisaldi sull'onda e sull'arena.

---

(1) Sante Ferrari. *La scuola classica e l'insegnamento della filosofia*, p. 9-10.

(2) « Philosophia nihil ab alio petit, totum opus a solo excitat. Mathematica, ut ita dicam, superficiaria est, in alieno ædificat, aliena accipit principia, quorum beneficio ad ulteriora perveniat ». (Senec. *Epist.*, 88). — Platone pure aveva osservato che mentre tutte le altre scienze sono suppositizie, la scienza prima non è tale (*Rep.* 534 D.), e, mentre le altre scienze son scienze d'un altro e non di sè stesse, essa sola è scienza delle altre e di sè *Charm.* XIV). Tra le Definizioni platoniche (Ὅροι) vi ha questa: σοφία ἐπιστήμη ἀνυπόθετος.

Digitized by Google

Perciò una scienza è tanto più degna di questo nome, quanto più i suoi concetti fondamentali, i principî e i metodi di cui si serve sono stati esaminati e discussi filosoficamente.

Inoltre le scienze speciali, nate storicamente, come abbiam visto, dalla filosofia, conducono ad essa coi loro risultati e coi loro problemi. La mente umana è fatta in modo, come fu accennato, che facilissimamente ascende di perchè in perchè e da una ragione ad un'altra. Quindi avviene assai sovente che gli scienziati non si fermano nella loro sfera, ma son tratti, senz' avvedersene, fuori del campo loro scientifico in quello della filosofia, e se non sono ben addestrati nello studio di essa, facilmente prendono degli abbagli, s'imbevono di pregiudizi erronei, che recati poi nelle scienze danno origine a molti altri errori. Disprezzando essi la filosofia, diventano filosofi senz' accorgersene, simili a quelli che il Manzoni chiamava *servitori senza livrea.* — L'insegnamento scientifico più si innalza e più s'accosta alla filosofia; ogni scienza conduce naturalmente alla scienza filosofica, ed ogni uomo colto in qualche misura filosofeggia (1).

---

(1) Ecco testualmente ciò che scrive il Manzoni: « Dacchè questa benedetta filosofia è comparsa nel mondo, non è possibile a quella parte degli uomini, che chiamiamo colta, il rimanerne affatto indipendente. V'entra in casa senza essere invitata. Non solo s'accettano a credenza (e n'abbiam visto un saggio) tante deduzioni di questa o di quella filosofia, che diventano poi norme per la pratica; ma s'accettano (in astrattissimo, s'intende) le filosofie intere. Chè, per quanto disprezzo si professi per quelle ragioni ultime buone a nulla, non può essere che i loro oggetti non si presentino alla mente, almeno come curiosità. La cognizione è una cosa di tanto uso, che, anche agli uomini più attaccati al sodo e nemici delle questioni oziose, salta, o una volta o l'altra, il grillo di sapere donde venga, e che fondamento abbia. E siccome le diverse filosofie fanno sempre girare nell'aria delle risposte a queste domande, così se n'afferra, o qua o là, ora qua ora là, una che vada a genio. Vi sarà certamente accaduto di sentir qualcuno dire: si diverta, chi vuole a perdersi negli spazi immaginarii della filosofia: per me non c'è altro di certo, se non quello che si vede e quello che si tocca. È, mi pare, una filosofia che ha il suo riverito nome. Un altro dirà invece: povera filosofia che si condanna a cercare quello che non si può trovare! Il dubbio

Digitized by Google

Ancora: la filosofia è come un'altissima ginnastica della mente, e perciò giova anche per questo motivo alle altre scienze perfezionando oltremodo le facoltà intellettuali, impedendo che lo studio diventi un mero apprendimento meccanico, un vano psittacismo, sviluppando l'abito dell'osservare, del classificare, del ragionare (1).

Per ultimo, ne fa la sintesi presentando le scienze ridotte a un insieme complessivo, come in un gran quadro. La connessione delle scienze non si può vedere che da un punto superiore. Perciò la filosofia è detta dall' Ardigò *l'organo centrale delle scienze.* E quando le scienze uccidessero la filosofia commetterebbero, per usare la frase

---

è la sola scienza dell' uomo. Che non è un' altra filosofia questa, e abbastanza conosciuta? Un altro dirà all'opposto: l'uomo crede certe cose inevitabilmente, irrepugnabilmente: che serve cercarne le ragioni? Il buon senso m'insegna di restringere l'osservazione e il ragionamento alle cose pratiche, dove il risultato può essere o un sì o un no. E non è anche questa un'applicazione d' una filosofia o di due? Un altro dirà ch'è un' impresa pazza il cercare una ragione nelle cose, quando è chiaro che sono governate da una cieca fatalità. E anche questa, volendogli pur dare un nome, non si può chiamarla altro che filosofia; giacchè, quantunque non sia altro che uno strascico di religioni assurde, religione non lo è più, nè par che lo possa ridiventare. Si bandisce la filosofia con dei decreti filosofici; si pretende d'esser padroni di sè, perchè non si fa professione d'appartenere nominativamente a una scola; e s'è.... l'ho a dire?... — Poichè siamo qui tra di noi.... — Servitori senza livrea. » (A. Manzoni, *Dialogo dell'Invenzione* nelle *Prose varie,* Milano, Rechiedei, 1869, p. 222-3).

(1) « La contemplazione delle grandi, delle massime questioni ingrandisce, innalza la mente, come fa la vista del cielo e delle montagne. L'intelligenza scrutando obbietti, a cui non servono i sensi, acuisce, affina le sue energie, prende maggior coscienza di sè stessa, svolge facoltà e attitudini non sospettate e giovevolissime anche per gli studi positivi. Il fisico, il positivista, che abbia pur fatto le sue corse nei campi metafisici, avrà maggior prontezza, maggior larghezza, maggior originalità di vedute nella materia stessa delle osservazioni, e scorgerà meglio il posto e il valore assoluto e relativo che avrà da dare all'oggetto suo e alle sue scoperte » (Prof. Federico Eusebio, nell'inaugurazione dell'anno accademico 1887-8 nella R. Università di Genova) — E il Villari, testimonio non sospetto, afferma che un uomo educato alla metafisica « porterà tanto più ardore d' indagini e altezza d' induzioni nelle ricerche positive, esatte, scientifiche » (P. Villari, *Saggi critici.* La filosofia positiva e il metodo storico).

Digitized by Google

di Cicerone, un *parricidio* (1). Gli scienziati che vilipendono la filosofia son quelli che hanno appreso di seconda mano le scienze e i metodi di cui sono in possesso, e ignorano che i veri grandi han guardato più lontano e più alto, hanno più o meno consapevolmente badato alle attinenze dei loro particolari studi col sapere universo, hanno insomma filosofato, partecipando ora come operosi discepoli, ora come maestri autorevoli, al lavoro di quelli che si chiamano più propriamente filosofi (2).

L'ufficio intellettivo della filosofia si esercita pure nelle lettere, le quali scompagnate da un sodo e retto pensare, quale sgorga dall'alta riflessione, si riducono a vana rettorica. Esse, come le altre arti, specialmente nelle loro manifestazioni moderne, hanno bisogno di psicologia, alle questioni più ardue della quale, forse, si sono gettate e si dedicano anche troppo senza sufficiente preparazione.

E così si esercita sulle scienze e sulle lettere insieme, che vengono unificate da questa scienza sovrana la quale trova di esse il fondamento comune nelle leggi delle idee e nei fatti del sentimento, accoglie le interrogazioni che da tutti gli studi, dalla letteratura, dalla storia, dai risultati e dalle ipotesi della scienza inesorabilmente scaturiscono, svolge le facoltà umane che giovano sì alle une che alle altre. L'induzione e la deduzione non solo vi si danno la mano continuamente, ma è tenuta desta l'imma-

---

(1) *Tusc. Disp.* V, 2.

(2) F. D'Ovidio, *Nuova Antologia*. 1° marzo 1892, p. 89. — Infatti lo studio del relativo avulso da ogni rapporto coll'assoluto, ch'è il proprio obbietto della filosofia, significa, in altre parole, la negazione di ogni veduta scientifica, un' accozzaglia di fatti senza principî, di effetti senza cause, di cose senza ragioni. In fine, dice il Manzoni, significa appunto questo: gli effetti sono di tanta importanza, che bisogna essere cervelli oziosi, per occuparsi delle cagioni. Il riprovare, il compatire, il deridere la ricerca delle ragioni ultime perchè non se ne vede l'immediata applicabilità, è indegno della scienza. È come chi ridesse, per usare l'evidente similitudine manzoniana, del primo anello della catena a cui è attaccata l'àncora, perchè l'àncora non è attaccata ad esso.

Digitized by Google

ginazione a cui si chiedono suggerimenti e ipotesi da verificare poi coll'esperienza e col ragionamento, e sono pur eccitati gradevolmente i sentimenti intellettuali ed estetici per le attrattive che una sintesi cosmica ha sugli spiriti. Le cognizioni filosofiche sono un sangue vigoroso che arreca e accresce la vita in tutto lo scibile. Le lettere e le scienze sviluppano molte facoltà delle quali dà ragione ed alle quali reca sol compimento la dottrina filosofica. Studiando il pensiero umano ch' è il soggetto creatore di tutte queste discipline, accennando il concetto finale del mondo in cui si raccolgono tutti i loro svariati oggetti, tentando e risolvendo i problemi particolari, logici e morali che da esse sorgono di continuo, la filosofia ne porge l' accordo e l'unificazione suprema.

3. L'ufficio morale di essa si spiega sull'uomo individuo e sulla società in genere, la cui vita, in ultimo, dipende dalla filosofia come l'effetto dalla causa, l'ordine pratico dall'ordine speculativo.

Quello che importa all'uomo non è solo il benessere materiale, nè l'educazione deve mirare solo a farne un animale sano, robusto, armato per la lotta: conviene ch'egli sia anche una persona, una coscienza, uno spirito buono e di sua virtù consapevole. A renderlo tale non bastano le scienze fisiche perchè le scienze fisiche non hanno moralità, servendo le loro scoperte tanto ai buoni come ai malvagi, tanto all'assassino, per esempio, che al difensor della patria: ma neppure bastano la storia e le lettere. Vi è una scuola letteraria che proclama la separazione della letteratura dalla morale ed ha reso celebre il detto l'*arte per l'arte,* il quale vorrebbe significare doversi il bello giudicare in sè stesso senza altro riguardo estraneo, senza vedere se è o no conforme al senso morale. Ma anche senza ricorrere a questi estremi, anche ammettendo, com'è da ammettere, che il bello non si può scompagnare al tutto dal buono nel sentimento umano, è certo che le massime morali ricavate

Digitized by Google

dalla letteratura e gli esempi tratti dalla storia sono adatti soltanto a un grado inferiore di riflessione: in un grado superiore l'uomo moderno vuol saperne le ragioni, poichè la vita, dapprincipio fatta di pratiche e di credenze sommerse nell'oscurità dell'inconscio, innalza gradatamente il suo livello, ed esce fuori alla luce della coscienza, le cime prima, poi il resto.

L'istruzione scientifica non raccolta dalla filosofia in quell'unità organica da cui scaturisce una piena concezione del mondo, smarrisce i fini ideali della vita e non può servire come criterio supremo della condotta morale. Senza questa sintesi che li raccolga ad unità viva e feconda, i rami diversi della coltura sono frammenti inorganici, inetti all'educazione. Così pure, la sola punizione del male non può essere sufficiente freno all'uomo che riflette: ci vuole la filosofia che lo spinge al concetto di una norma suprema, stabilendone il valore obbiettivo e categorico. Narra Diogene Laerzio che Aristotele, interrogato qual vantaggio avesse tratto dalla filosofia, questo, rispose, di far spontaneamente ciò che i più fanno per timore delle leggi (1). Sicchè la filosofia per sè direttamente e indirettamente per le scienze e le lettere è compimento morale necessario: rassoda le basi di un edificio ch'è il sommo intento d'ogni istruzione e d'ogni educazione.

La vita deve dirigere i suoi passi colla scorta della scienza. Altrimenti sarà simile al cammino di colui che, come dice il Petrarca, — Non sa ove si vada e pur si parte — ovvero di quell'altro il quale, secondo Dante,

.... va di notte
Che porta il lume dietro e sè non giova.

Ma nessuna scienza speciale può compiere quest'ufficio, perchè della vita non coglie che un aspetto solo, senza

(1) Arist. *Fragm.*, ediz. Didot, p. 342.

Digitized by Google

unità cogli altri. Se vogliamo dunque governare razionalmente le nostre azioni e non abbandonare tutto alla cieca sorte, ci conviene filosofare: se vogliamo delle consuetudini scegliere il meglio e additarlo ai nostri nipoti, e non adagiarvici neghittosamente, ci conviene filosofare: se nelle tradizioni dei padri vogliamo segnare le nostre approvazioni e i nostri ritocchi, non ripeterle come bruti o progenie esaurita, ci conviene filosofare (1).

La filosofia sola può dare all'animo i piaceri più puri e perciò più morali. Se tra i piaceri positivi sono da annoverarsi quelli dell'intelletto, i più intensi e costanti verranno dalla filosofia. A che pro, domanderà qualcuno, tanta fatica e tanto impegno? Ma potremmo domandare a nostra volta: Ed a che pro ogni altra fatica ed ogni altro intenso lavorio? Per vivere? Questo suppone dunque che il vivere sia piacere, se è desiderabile. Pertanto anche la vita intellettuale è piacevole, desiderabile e meritevole che si affatichi per essa, e tanto maggiormente quanto più essa è grande e nobile nell'uomo in confronto della vita sensitiva comune alle bestie. Il grammatico Donato racconta nella *Vita di Virgilio,* che questi, interrogato da Mecenate qual cosa non generi sazietà, rispose che tutte le cose, o per la qualità, o per la somiglianza tra loro, possono riuscire stucchevoli, meno l'intendere: *præter intelligere.* È sentenza di filosofo, nota il Manzoni che la riferisce (2), ma è anche da poeta qual era Virgilio, e certo non erano i grammatici che potessero affibbiargliela. La filosofia porge appunto l'alimento inesauribile nè mai disgustoso alla vita dell'anima nostra intellettuale, ch'è la parte più bella e augusta di noi. Da quanti abbeverarono a questa fonte l'animo sitibondo, l'amor della scienza è decantato come una delle gioie più alte, e il piacere della filosofia come il

(1) « O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? » (Cic., *Tuscul.*, V, 2).

(2) A. Manzoni, *Del romanzo storico* nelle *Prose varie.* p. 124.

Digitized by Google

sommo tra queste e il nobilissimo, giacchè è quello in cui la mente raggiunge la *quiete scientifica*. Da Aristotele al Lessing, da Lucrezio allo Stuart Mill ed al Rosmini, è un ripetere concorde con varie parole il virgiliano:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas (1).

E le cause, in quanto sono vedute dalla mente nella loro idea e considerate come quelle che spiegano gli effetti, si dicono appunto *ragioni*. Onde Cicerone ben definisce la filosofia: « Scientia rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur » (2). La quale definizione fu male criticata da Seneca che scrive: « Quidam ita. Sapientia est nosse divina et humana, et horum causas. Supervacanea mihi videtur haec adjectio, quia causæ divinorum humanorumque partes sunt » (3). In quanto sono esse stesse esistenti e reali, sicuro che le cause sono parti *divinorum humanorumque*, ma in quanto si considerano come concepite e spieganti gli effetti sono *ragioni*. La felicità quindi di chi conosce le cause delle cose s'avvera specialmente nel filosofo quando ne ha trovate le ultime ragioni.

La filosofia sola può concedere pace e sicurezza all'animo, sottrarci alla balia della sorte, farci comprendere il valore della personalità umana, aiutarci a vincere noi stessi: l'ideale umano, anche semplicemente intravveduto, ci renderà più tolleranti e caritatevoli verso le persone o le opinioni sincere ed oneste. Essa può sola dare col-

---

(1) Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, p. 53. — S. Ferrari, *La scuola cl.*, ecc., p. 13.

(2) *De off.*, II, 2. — Anche Clemente Alessandrino così mette insieme la definizione di *sofia* e di *filosofia*: Ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία, ἐπιτήδευσις σοφίας· ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων (*Strom.*, I, 5). — Cfr. Rosmini, *Teosofia*, I, 35. — Aristotele, che introduce pure la considerazione delle *cause* nel definire la scienza filosofica (ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική. — *Metaph.* I, 2), vien corretto dal Rosmini il quale alla parola *cause* sostituisce l'altra *ragioni* (*Logica*, § 827)

(3) *Epist.*, 89.

Digitized by Google

l'armonia lena e tranquillità allo spirito; essa può sola rispondere alle domande che sempre agitano e agiteranno l'anima umana: chi son io? onde vengo? ove vado? — domande che dall'antichità sino ad ora ognuno fa qualche momento a sè stesso, per quanto sia travolto da mille sollecitudini esteriori (1).

La religione offre pure solenni risposte a siffatte domande: ma o la religione positiva non si ammette più, ed allora le migliori tendenze umane non possono essere coltivate che dalla filosofia: o si ammette, ed allora la filosofia gioverà a custodirla, sostenendola nel cozzo del dubbio moderno, illuminandone i motivi di credibilità coll'alta riflessione, mostrandone la convenienza coi principî intellettuali e colla legge morale di natura, rendendola insomma un vero ossequio della ragione (*rationabile obsequium*, S. Paolo), una *fides quærens intellectum* com'era voluta dai grandi santi antichi; giacchè in chi crede v'è il dovere, per quanto può, di far questo, e d'onorar Dio anche coll'opera della mente, non già con pigra e comoda indolenza. Nell'un caso e nell'altro, poi, il governo del pensiero limpido e forte varrà a difenderci o contro i pregiudizi ereditati dal passato o contro le precipitazioni del presente: o contro i violenti oppositori del vero nuovo, o contro i rabbiosi demolitori del vero vecchio. Quando imperava nel mondo l'arbitrio e la violenza si studiavano i volumi che ne contenevano le leggi: ora che predomina il libero pensiero non si dovrà imparare ad apprezzarne i titoli? Si obbietterà forse la disparità delle opinioni e la diversità delle dottrine? Ma oltrecchè tale disparità e diversità è propria di tutte le scienze in via di progresso, mentre l'accordo sarebbe solo nel silenzio dei cimiteri: oltrecchè molti

---

(1) Quid sumus et quidnam victuri gignimur; ordo
Quis datus, aut metae quam mollis flexus et unde....
.... quem te Deus esse
Jussit, et humana qua parte locatus es in re (Persio, sat. 3ª).

Digitized by Google

teoremi son acquisiti alla scienza anche se la passione e l'ignoranza e il malvolere li impugna, le quali cose vi saran sempre finchè vi saranno uomini o ignoranti o passionati o cattivi a cui non si può chiuder la bocca o far battere del capo nei fatti: oltrecchè i problemi dell'oggi posson essere le verità di domani, come molte conquiste scientifiche son uscite dal cozzo delle opinioni di ieri; è certo ancora che il dubbio ragionevole insegnatoci dalla filosofia ci distoglie da quelle assolute ed avventate affermazioni o negazioni che sono tanto rovinose sia nella scienza che nella vita. — È insomma la filosofia necessaria alla vita individuale di quanti vogliano elevarsi sulla folla schiava delle sue abitudini e de' suoi sogni. E in una parola può chiamarsi con Musonio Rufo un'*aspirazione a vita migliore.*

Nè solo dipende da essa la vita individuale di coloro, sempre pochi, che le si dedicano: ma pure la vita delle moltitudini, la vita sociale. Perchè i pensatori diffondono le conseguenze ch'essi ricavano dalla loro speculazione, e queste idee, dopo un periodo d'incubazione più o meno lungo, fanno prorompere i popoli all'atto pratico. Prova ne sia la rivoluzione francese preparata dai filosofi dell'Enciclopedia. A. Manzoni nel suo stupendo dialogo *Dell'Invenzione* ha messo in gran luce questa verità che spetta alla storia svolgere più ampiamente (1). E la storia potrà anche illustrare il fatto, che l'epoca del maggior fiore e della maggior potenza delle nazioni coincide col maggior grado di riflessione e coll'apparizione della filosofia: esempi, Atene e Roma, l'Europa nel Rinascimento, ecc.

4. La filosofia che pone, pertanto, il fondamento comune alle varie scienze, alle scienze e alle lettere, alla dot-

---

(1) A. Manzoni, *Dialogo dell'Invenzione*, op. cit. p. 205 e segg. — C. Cantù, *Sulla filosofia*, documenti per la Storia universale, prefazione. — Rosmini, Lettera al P. Roothan (*Ateneo religioso*, 1883, p. 291).

Digitized by Google

trina ed alla morale, mostra con ciò stesso d'avere un'estrema importanza. Non è un mero lusso il poter giungere ad apprezzare la validità dei nostri ragionamenti mentre del ragionamento abbiam tanto bisogno e per la coltura e per la vita, se pur vogliamo operare riflessamente e umanamente. Il grande affare di tutti i giorni è di trarre delle inferenze, diceva lo Stuart Mill parlando della logica, e la logica appunto c'insegna a trarre inferenze legittime. La filosofia, inoltre, è una gran sintesi fatta per appagare i più alti bisogni intellettuali. I grandi ingegni, si può osservare, sono sempre sintetici. L'analisi minuziosa e non ravvivata mai da una sintesi totale è propria degl'ingegni mediocri che passano la vita a studiare le zampe delle mosche senz'alzare mai lo sguardo al rimanente dell'universo, ed all'uomo ch'è un mondo nel gran mondo: simili in ciò a quei lavoranti meccanici che non sanno far altro che la cruna degli aghi od un pezzetto di macchina di cui non capiscono affatto l'insieme (1). La divisione del lavoro nelle scienze

---

(1) Si ha un'arguta similitudine di Aristotele a questo proposito. ARIST., *Fragm.* edizione Didot. p. 343. — In un'opera recentissima contro il materialismo, Raoul Pictet, il famoso fisico ginevrino noto specialmente per aver calcolata ed eseguita la liquefazione dell'ossigeno, rassomiglia gli scienziati empiristi a viaggiatori che notano giorno per giorno le spese, le partenze dei treni, gli arrivi, i giorni di pioggia, senza darsi pensiero dei paesaggi e dello scopo del viaggio (R. PICTET, *Etude critique du Matérialisme et du Spiritualisme par la Physique expérimentale*, Genève - Paris 1896, p. 6). Anche quest'opera segna un ritorno della scienza moderna verso la filosofia. Allo stesso modo che le vuote astrazioni della scolastica decaduta hanno prodotto nel pensiero umano la reazione che lo condusse allo studio della natura, similmente ora, dal predominio che questo studio ha preso nel campo scientifico, par che derivi una tendenza a sollevare la mente nelle regioni della speculazione. L'umanità non si ferma giammai nelle posizioni estreme, ma quando è arrivata in una di esse, tende ad andare nell'altra, per riprendere, oscillando, la sua posizione d'equilibrio; la quale, in questo caso, non può consistere che in un sapiente nesso della filosofia colle altre scienze: giacchè, come l'intelligenza non può ammettere principî se non a spiegazione di fatti, così non può ammettere fatti senza principî che li spieghino.

Digitized by Google

e nelle arti è una buona cosa, e serve a far progredire le une e le altre, perfezionandosi ognuno in quel piccolo campo che gli è toccato; ma non bisogna dimenticare sè stessi e la propria perfezione, ricchezza e tesoro più importanti d'ogni altro acquisto. Che se taluno obbiettasse poter l'uomo acquistare e spender bene le ricchezze intellettive e morali anche senza conoscere nè cercare l'inesausta miniera donde gli vengono, si risponderebbe ancora col Manzoni che può certo, « può, dico, applicar rettamente l'ultime ragioni, per ciò solo che le sottintenda fermamente: senonchè le applicazioni, in questo caso, sono più circoscritte, e quelle ricchezze non possono essere accresciute di molto. Ma quando siano venute in campo delle dottrine, che, sconoscendo l'origine di quelle ricchezze, ne mettano in dubbio il valore, l'uso di esse ne è necessariamente turbato e sconvolto in proporzione del credito che tali dottrine riescano ad acquistare. Dove le verità, che allignavano spontaneamente, siano sterpate dall'errore, ci vuol la scienza a ripiantarle. » Dalla sintesi filosofica i principii della cognizione, che ogni cognizione suppone, son fatti più luminosi e più consapevoli, con grande vantaggio della ragione umana: e i principî della morale, secondo i quali ogni uomo onesto si conduce anche inconsciamente, ricevono maggiore efficacia, maggiore autorità, maggiore potenzialità (1).

---

(1) Nel 1894 si suscitò in Francia una viva polemica in seguito ad un articolo di M. F. Vandèrem, sull'insegnamento della filosofia (*Revue politique et littéraire — Revue bleue*, 27 genn.) Vi presero parte scrittori eminenti. Paul Janet tra le altre cose dichiarò: *c'est l'esprit libéral qui introduit la philosophie dans les classes, et l'esprit rétrograde qui l'en bannit.* Alfred Fouillée osserva che se le opinioni filosofiche son divise, lo sono ancor più le opinioni non filosofiche; e nota che quanto alle scienze, esse non hanno morale, giacchè una scoperta chimica può servire tanto a forare un monte come a distruggere una città: e le lettere neppure, se non la ricava il moralista e il filosofo. Emile Boutroux dice che la filosofia è compimento necessario alle lettere e alle scienze, e chiama la facoltà filosofica *une pièce essentielle de l'esprit humain,*

Digitized by Google

5. Con ciò sono pur soddisfatte le esigenze supreme dell' intendimento umano. Due infatti sono queste esigenze: l' una è quella di sapere, l' altra quella che in ciò che sa non cada alcuna contraddizione. Da queste due esigenze risulta quella d' avere una ragione sufficiente di tutto ciò che conosce. — Quanto alla prima esigenza, ch'è quella di sapere, siccome ogni potenza inclina al proprio atto che la perfeziona, così appare manifesto che anche l' intendimento umano tende a sapere, essendo questo il suo atto e la sua perfezione. — Quanto poi all' esigenza che in ciò che sa non cada contraddizione, essa nasce dalla prima, poichè se nella cognizione si avessero due cose contradditorie esse si eliderebbero ed annullerebbero la cognizione stessa: non si avrebbe più il sapere che è la brama essenziale dell'essere intellettivo, epperò sua assoluta esigenza.

Ora quando si presenta un oggetto che non ha in sè la ragione sufficiente di sè stesso, non si può concepire che una di queste tre disposizioni dell'intendimento:

1.ª) O che l' intendimento si contenti di dire che quella ragione non esiste: e in tal caso gli rimane un oggetto viziato di contraddizione, perchè esistere e non esserci la ragione dell' esistere è contraddizione. — Il che si oppone alla seconda delle accennate esigenze.

---

colla quale si cerca *une âme de vérité dans toutes les conceptions auxquelles s'attache l'esprit humain.* Se qualche punto è un po' oscuro per i giovani studenti, continua il Boutroux, *ils voyent assez pour désirer de voir davantage.* Anzi il Janet si spinge a dire che lo spirito moderno non essendo più semplice come una volta, *il faut pour intéresser les jeunes gens un grain de mystère, un grain d'obscurité, un grain de trascendence.* Sicchè egli, non idealista nè scettico, giunge a scrivere esser utile insegnare ai giovani che, se si può dubitare dell'esistenza reale degli spiriti, si può anche più facilmente dubitare di quella dei corpi. *C'est cet idéalisme qui nous a sauvé pendant trente ans d'un positivisme grossier et d'un matérialisme bête.* Questa polemica, raccolta poi nel volume intitolato *Pour et contre l'enseignement philosophique*, fu riassunta da un egregio filosofo italiano, C. Cantoni (*Riv. Ital. di filos.* maggio-giugno, 1894). — Una prima cosa è da conchiuderne, che i giovani, tratti all'esterno da mille studi e ricerche, è bene imparino anche a rientrare un po' in sè stessi: poi un' altra, che, cioè, sopra le questioni del mondo materiale vi sono le questioni umane, e per esse il meglio è ancora d' affidarcene alla ragione.

Digitized by Google

2.ª) O che l'intendimento si contenti di dire che la ragione ci sarà, ma non gli cale conoscerla. Il che si oppone alla prima esigenza.

3.ª) O finalmente ch'egli si mostri bramoso e sollecito di rinvenire quella ragione, credendo fermamente che ci debba essere. Ed è questa sola disposizione che l'intendimento umano, se non turbato da basse voglie o soverchiamente ristretto, appalesa, come dimostra l'esperienza. Dunque egli ha il bisogno di rendersi una ragione sufficiente di tutto ciò che conosce, e quindi di risalire per la scala delle ragioni sino alle sorgenti della filosofia ed alla verità suprema che sola può dissetarlo (1).

Nè solo appaga l'uomo ma anche lo migliora. Certo la verità ha tale augusta bellezza in sè medesima da

---

(1) Rosmini, *Teosofia*, I, n. 44 e segg. — Vi ha chi dice che il progresso della scienza umana consiste non nel farla risalire ai punti di partenza, ai principî, ma nel farla proseguire a conclusioni più avanzate: e che tutto ciò che torna incomprensibile all'uomo gli è pur inutile sapere. Ma come si dichiarerà una cosa incomprensibile? Perchè costa fatica lo studiarla? E qual è lo studio un po' alto e serio che non costi fatica, salvo ad essere uno di quei nobili del Parini a cui madre natura ha dato

Domabile midollo entro il cerèbro
Sì che breve lavor basta a stamparvi
Novelle idee?...

O perchè è incomprensibile oggi? E allora niente doveva studiarsi fin dai primordi, perchè ogni verità scientifica è nata l'indomani del dubbio. O perchè c'imbroglia le idee chiare? Ciò è nella natura d'ogni studio e osservazione profonda: guardando col microscopio si vedono un'infinità di cose ove l'immaginazione si smarrisce, mentre prima tutto ci pareva semplice e liscio. — Quanto poi all'utilità di queste cognizioni, Aristotele osserva appunto che, come si dice *uomo libero* colui il quale, all'opposto dello schiavo, vive per sè, così la filosofia sola tra le scienze deve dirsi *libera*, perchè vive in grazia propria, non per altri, non per mercede (*Metaph.*, I, 2). E Cicerone, nella leggenda surriferita, prosegue a narrare come il re Leonte chiese a Pitagora qual differenza fosse tra i filosofi e gli altri uomini, e Pitagora rispose paragonando il mondo a uno dei grandi mercati che avevano luogo nelle città della Grecia con apparato di giuochi, ai quali accorreva gran folla, i più per comprare e vivere, altri per ambizione di acquistarsi onore nei giuochi, pochi semplicemente e disinteressatamente per vedere. A questi pochi, soggiunse Pitagora, rassomigliano i filosofi. — Del resto se ogni utilità si risolve in piacere e se nobilissimo e vivissimo piacere è certo, come abbiam visto, la soddisfazione della mente, la quale non può aversi se non quando ha risposto anche agli ultimi perchè che riguardano i principî, il dire inutile lo studio della

Digitized by Google

rendersi amabile senz'altra considerazione di vantaggio nostro, e di essa si può ripetere quello che Cicerone diceva della sapienza, che s'ella ci apparisse sensibilmente *mirabiles amores excitaret sui:* ma è pur certo che una filosofia la quale non tenda al miglioramento dell'uomo è vana, ed anzi falsa, poichè la verità migliora sempre l'uomo e neppure l'uomo perverso può abusarne se non quando non è intiera. La vera filosofia pertanto, se studiata con forza di riflessione, con elevatezza di mente, con bella forma d'animo (dote importantissima) è strumento di grandezza e di perfezione, è come il sole che dà luce e calore e moto a tutta la nostra vita terrena.

---

filosofia è o non conoscere la mente umana o non sapere cos'è la filosofia stessa. Da Platone è riferito come proverbio antico questo, che *le cose belle son difficili a conoscersi* χαλεπὰ τὰ καλά ἐστιν ὅπῃ ἔχει μαθεῖν — *Cratyl.* 384 B); ed aveva gran senno il Dubois-Reymond (scienziato illustre e filosofo positivista) di esclamare: « Bisogna difendere dal materialismo gl'ideali umani; bisogna che l'ellenismo tenga lontano dalle nostre frontiere intellettuali l'americanismo. »

Digitized by Google

Digitized by Google

PSICOLOGIA

Digitized by Google

Digitized by Google

LEZIONE I

Definizione e obbietto della Psicologia.

1. *Psicologia* e scienze affini. — 2. Fatti psichici e loro caratteri. — 3. Se la Psicologia sia scienza filosofica. — 4. Se si divida *l'empirica* dalla *razionale*. — 5. *Introspezione* e obbiezioni contro di essa. — 6. Partizione della Psicologia.

1. La *Psicologia* è la dottrina filosofica dell'uomo e dei fatti che avvengono in lui (1).

Sembrerebbe però che (almeno etimologicamente) si dovesse dire *Antropologia* la scienza dell'uomo, e che la *Psicologia* ne fosse solo una parte, come dell'uomo è una parte l'anima. Questo è vero se si considera l'anima separata dal corpo e quindi parte della natura umana. Ma se si riguarda l'anima unita al corpo com'è: se si aggiunga, come verrà dimostrato più innanzi, ch'essa è ciò per cui il corpo è quello che è, senza di cui non sarebbe tale; che lo avviva, lo pervade, lo contiene, lo fa agire; allora si comprende come, trattando dell'anima, si deve trattare di ciò che trovasi in essa e che ha un'essenziale relazione con essa; e che quindi la Psicologia, scienza dell'anima, è necessariamente scienza di tutto l'uomo, perchè ciò ch'è fuori dell'anima non ap-

(1) L'origine di questa scienza è antica. Rimonta per lo meno a Platone che tratta di molte e varie questioni psicologiche in diversi dialoghi e specialmente nel *Teeteto*. Aristotele poi scrisse un apposito trattato περὶ ψυχῆς il quale diede origine agl'innumerevoli trattati *De anima* dei suoi commentatori. La parola *Psicologia* è la traduzione di questo titolo nelle lingue moderne, usata per primo da Goclenio (in un'opera intitolata: ψυχολογία, *hoc est de hominis perfectione, anima*, etc., Marburgo, 1590). e dal Wolf introdotta poi nel Dizionario filosofico.

Digitized by Google

partiene all' uomo. Per sè adunque la parola *Psicologia* vale quanto l'altra *Antropologia.*

Nell'uso, nondimeno, col nome d'Antropologia si suol designare la scienza che dell'uomo studia specialmente i caratteri ed i fatti esterni, fisiologici, anatomici, etnografici, ecc., e qui la Psicologia non è più da confondersi con l'Antropologia, come non è da confondere con la *Fisiologia*, che riguarda la semplice animalità e però è scienza incompleta rispetto all' uomo, nè, peggio ancora, con l'*Anatomia* che non è scienza dell' uomo neppure incompleta, perchè il cadavere non è parte dell' uomo, ma un suo avanzo di specie inferiore, e sta indietro infinitamente al vero corpo umano qual è sentito dall'anima e ad essa congiunto. Queste scienze aiutano la psicologia ma non devono nè possono sostituirla.

2. Alla psicologia è rimasto in proprio lo studio dei fatti interni dell' uomo che ci fanno addentrare in ciò che in lui, nella sua realtà, vi ha di più intimo e profondo e ci fanno risalire a ciò che vi ha di ultimo e di supremo. Questi fatti si chiamano appunto *psichici.*

Quali sono i loro caratteri? Il primo carattere che li distingue da ogni altro è questo: *d' essere conosciuti direttamente*, cioè senza il mezzo degli organi del senso esterno. Io conosco che un treno parte per mezzo degli occhi; che fischia, per mezzo degli orecchi, ecc.: ma i pensieri e i sentimenti che si suscitano in me nell'assistere a questa partenza, il desiderio degli amici lontani, il ricordo dei parenti, ecc., son tutti fatti ch' io conosco senza bisogno dei sensi esteriori.

Il secondo carattere è questo: *d'essere conosciuti direttamente, nell'ordine naturale, solo da colui in cui avvengono.* Se uno cade e si rompe una gamba, la rottura esterna, le contusioni, le escoriazioni son tutte cose che possono esser vedute da altri e perciò non sono fatti psichici: ma il dolore ch' egli prova in conseguenza di tutto ciò non è osservato e conosciuto direttamente che da lui.

Digitized by Google

Se per un piacere arrossisco di gioia, o per un dispiacere impallidisco, questo rossore e pallore del volto può essere veduto da chicchessia, e da me stesso in uno specchio, e riguardarsi come *segno* di quel che provo dentro; ma il piacere e il dispiacere direttamente può esser solo conosciuto da me, e per quanta comunanza vi sia tra me e un altr'essere, ciò che succede in me è incomunicabile.

Un terzo carattere che dà anche ragione dei due precedenti è questo: *d'essere situati solo nel tempo, e non avere dimensioni nello spazio.* Una ferita, oltre ad essere avvenuta in un certo tempo, ha pure nello spazio una lunghezza, una larghezza, una profondità; il dolore non ha queste dimensioni, e sarebbe ridicolo dire che è profondo tanti millimetri. Se si parla talora di dolori *profondi,* o di pensieri *vasti, alti, larghi, sottili,* è solo per metafora. Tuttavia i fatti psichici si misurano nella *durata* e nell'*intensità.* Sono intensivi, ma inestesi.

Un quarto carattere importante sarebbe ancora che *il fatto psichico modifica il soggetto nel quale si compie,* mentre il fatto esterno, avvenendo nella materia, modifica solo le relazioni esterne degli atomi componenti, non l'atomo stesso in sè. Parimente si potrebbe dire che, mentre i fatti esterni (fisici, chimici, fisiologici) si riducono in ultima analisi a fatti meccanici o di movimento, e avvengono in un soggetto composto qual è il corpo, le cui parti cangiano e si rinnovano incessantemente; i fatti *psichici* non si possono ridurre al moto, ma sono cangiamenti o stati che implicano un soggetto unico e sempre identico a sè stesso. Però questa quarta differenza s'intenderà meglio in seguito.

Rimangono ad ogni modo, da quanto s'è detto, ben distinti, i fatti interni o psichici, da quelli che debbono dirsi esterni quand'anche avvenissero nelle parti più recondite del nostro corpo, come le contrazioni del cuore e i moti peristaltici dell'intestino. Gli uni sono bensì associati agli altri, ma i fatti psichici sono *primi,* perchè

Digitized by Google

nessuno saprebbe che vi fosse il mondo, i corpi, gli organi corporei, il cielo, la terra, le piante, gli animali, ecc. se non per la sensazione e per il pensiero, che sono fatti psicologici. Questi sono fatti immediati e conosciuti direttamente: quelli per questi.

8. Lo studio dei fatti psichici esce dall'ambito delle scienze particolari e s'innalza a filosofia. Si potrebbe dire: Non è la psicologia una scienza particolare come tutte le altre giacchè studia l'uomo sotto un aspetto particolare in cui si presenta, sotto l'aspetto, cioè, delle manifestazioni psichiche? L'uomo non è forse un essere particolare della natura, come sono gli altri animali? La sua psiche non è in gran parte comune a tanti altri esseri? E come lo studio dei molluschi, dei vertebrati non fa parte della filosofia, come ne farebbe parte lo studio dell'uomo? Perciò molti psicologi moderni ascrissero la psicologia alle scienze ordinarie. Da principio la limitarono alla descrizione e classificazione dei fenomeni psichici, quasi fosse una *storia naturale:* dipoi cercarono le ragioni per cui questi fatti si producono, si associano, derivano gli uni dagli altri, e ne fecero come una *fisica:* infine tentarono di misurare i rapporti d'intensità tra i diversi fatti, e si ebbe la *psico-fisica* che corrisponderebbe alla *fisica matematica.* E si fondarono laboratorii psicologici in Europa e in America a questo scopo. — Rispondiamo: Lo studio dell'uomo e della psiche umana è essenzialmente filosofico perchè è ragione d'ogni altro studio: l'uomo è il solo sciente: sul pensiero umano si fonda ogni scienza: i sensi e l'intelligenza umana sono i mezzi di tutto lo scibile, e l'esaminare questi fatti psichici è proprio della filosofia, non d'una scienza particolare della natura. Se il pensiero non avesse valore, se i sensi fossero fallaci, che avverrebbe di tutte le altre scienze? Quando il Cartesio (1),

(1) *Renato Des-Cartes,* famoso scienziato e filosofo francese, nacque nel 1596 e morì nel 1650.

Digitized by Google

per costruire di pianta tutto l'edificio scientifico, pose per primo principio il suo famoso: *Cogito, ergo sum,* non fece un ragionamento molto esatto, perchè, come si vedrà in Logica, questo principio ne suppone altri superiori: ma in ogni modo riconobbe che sul fatto psicologico del pensiero umano si deve fondare ogni scienza derivata da esso pensiero. Adunque se la filosofia cerca le ragioni ultime delle nostre cognizioni e quindi delle scienze, la psicologia ne fa parte necessariamente, perchè il fatto psicologico è anteriore ai fatti studiati da esse scienze, è da essi supposto e ne contiene la ragione: se scopo della filosofia è, come vogliono altri, la *veduta unitaria* del mondo, come si acquista essa, se non per funzioni psicologiche? se in ultimo, come vogliono altri ancora, scopo della filosofia è studiare il fine o i fini dell'uomo in relazione col volere, la psicologia vi entra pure, perchè il volere è un fatto psichico. Pertanto, la psicologia ridotta a scienza naturale è dimezzata e decapitata arbitrariamente: gli studi sopra accennati potranno essere buoni capitoli di psicologia, non la psicologia intiera, e quegli studiosi sono piuttosto manovali della scienza, se si restringono a ciò, che scienziati per davvero.

4. Ma appunto perchè la psicologia è una scienza filosofica, non si può ammettere la separazione che alcuni vorrebbero tra *Psicologia empirica* e *Psicologia razionale*, secondo i quali nomi, introdotti da Cristiano Wolf celebre leibniziano (1), vorrebbesi che la prima contenesse i fatti dell'esperienza e le dottrine non controverse

(1) *Discursus prælim. de philosophia in genere*, § 112. — Questa scissione della Psicologia fu combattuta non solo dal Rosmini (*Psic.*, Introduz. VII), ma anche dal Cousin (*Hist. de la philos. mor.*, lec. VI, vol. V, p. 153) ed in Germania dal Lichtenfels (*Corso di filos.*, trad. Nova, t. II, Introd.) Recentemente la respinge anche Émile Boirac (*La Dissertation philosophique*, Paris, Alcan, 1896, p. 18). Del resto le questioni della psicologia razionale sono tanto importanti e tanto ovvie che vi cadono anche quei che professano di stare alla psicologia positiva. Per esempio l'americano William James, uno dei più famosi psicologi contemporanei, mentre vuol escludere la metafisica dalla sua trattazione, cade ogni momento in lunghe discussioni metafisiche.

Digitized by Google

intorno ad essi: nella seconda i ragionamenti ulteriori su questi fatti. La prima sarebbe una scienza certa, utile positiva: la seconda ipotetica, barcollante e quasi oziosa. Ora, quanto alla certezza, domandiamo: Da che cosa mai prende l'esperienza e l'osservazione questa sua vantata infallibilità e sicurtà? Dalla sensazione che fa parte di essa? Non mai, perchè la sensazione in sè, priva di pensiero, è cieca. Dunque la prende dal pensiero il quale coglie insieme la sensazione nostra e il reale esterno che la produce. Ma il pensiero che si applica all' esperienza, non è il medesimo che si applica al ragionamento?

Esso che dà tanto valore alla osservazione e all'esperienza sensibile non ne avrà poi per sè stesso? Che il raziocinio sia retto (e su questo convien vigilare) e poi quanto a certezza non ha da invidiare nulla a qualsiasi percezione, alla quale infine non può rimanere perpetuamente attaccato. Le matematiche son lì a provarlo. Sostenere che non possiamo sollevarci sulla pura esperienza, non è sperimentare, è ragionare anch' esso; e questa proposizione è affermazione gratuita e temeraria, più di quanto possa mai essere ogni altra affermazione d'ogni altro sistema razionale qualsiasi.

Veniamo all' utilità. Già la verità non è mai oziosa, e nessuno saprebbe davvero tirare una linea tra le scienze (vere scienze) utili e quelle inutili. Tanti dischi di zinco e rame messi da Volta l'uno sull'altro come un giocattolo puerile, hanno, si può dire, cangiato la faccia del globo. Nè si finirebbe più, se si volesse citare anche solo parte delle cose che i nostri padri tenevano per vili e di nessuna utilità, delle quali invece ai nostri tempi si fecero utilissime applicazioni. Le applicazioni di una cosa che non sono vedute da uno, sono poi vedute e fatte da un altro (1). Quanto alle scienze filosofiche in genere abbiam visto quale ne sia l' utilità. Ma in parti-

(1) Platone nel *Parmenide* dice che non è filosofo, o, in altre parole, non è amico della scienza, chi crede qualche cosa indegna d'esser saputa.

Digitized by Google

colare nel caso nostro si tratta di verità sommamente più interessanti ed importanti per l'uomo che non la cognizione superficiale di alcuni fatti isolati: si tratta della natura e dei destini di ciò che l'uomo ha di più caro e più intimo, del *nosce te ipsum* (1).

Perciò non *Psicologia empirica*, ma pura e semplice *Psicologia* trattata in modo scientifico, appoggiata cioè ai dati dell'osservazione e risalente su di essi alle verità più elevate che riguardano l'anima nostra. Essa è certamente una scienza di percezione, come pur s'è visto, perchè l'uomo è un reale che percepisce sè stesso, (e quindi cadono in un eccesso opposto al lamentato quei filosofi, tra cui lo Spinoza nel secolo XVI e l'Herbart al principio del XIX, che pretendono costruirla col solo raziocinio), ma il ragionamento non le deve rimanere estraneo, giacchè allora dell'oggetto di questa scienza filosofica non se ne ricercherebbero le ultime ragioni.

5. L'osservazione esteriore, che osserva i segni e gli effetti esterni dei fatti psichici, è di grande aiuto allo studio della psicologia; ma lo strumento suo proprio che serve a cogliere direttamente questi fatti e ad esaminarli in sè stessi è l'osservazione interna che dicesi *introspezione* (da *introspicio*). Contro il valore di essa sono state fatte da alcuni moderni parecchie obbiezioni:

1.° E impossibile osservare il fatto psichico mentre accade, perchè l'osservazione stessa impedirebbe l'at-

---

(1) « Est illud quidem vel maximum, scrive Cicerone, animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. » E spiega: « Non enim id praecipit ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus; neque nos corpora sumus, neque ego tibi dicens hoc, corpori tuo dico. Cum igitur *nosce te* dicit, hoc dicit *nosce animum tuum* » (*Tuscul.* I, 22). E Platone: « Comanda di conoscer l'anima chi comanda di conoscere te stesso.... Chi dunque conosce il corpo, conosce sì cose sue, sè stesso no » (*Alcib.* p. 131, A).

E appunto Aristotele cominciando a trattare della psicologia dichiara di farlo perchè stima ogni scienza esser bella e onorevole, e l'una meglio dell'altra o per l'esattezza — κατ' ἀκρίβειαν — o per gli oggetti suoi più eccellenti ed ammirabili (*De an.* I, 1).

Digitized by Google

tuarsi di quel fatto, dando luogo a ciò che in fisica si dice *un' interferenza.* — Risposta. Allora nessun fatto psichico sarebbe mai stato osservato e nessuno saprebbe che cosa sia sensazione, percezione, pensiero, volontà, piacere, dolore, ecc. È dunque solo vero che alcuni fatti psichici violenti (emozioni, passioni) rendono difficile l'osservarli, e, se si osservano, spesso si calmano e finiscono a scomparire. Ma non tutti e non sempre: moltissimi invece sono dall'osservazione agevolati. Per esempio il sapere è aumentato dalla coscienza che se ne ha: il piacere pure; il dolore, osservandolo, diventa persino intollerabile e si suol cercarne o suggerirne l'attenuamento nelle distrazioni.

2.° L'attività psichica dovrebbe sdoppiarsi in due, l'osservante e l'osservato, cosa impossibile quanto il mettersi alla finestra per vedersi passare in istrada. — Risposta. Ma questo è appunto ciò che accade. Tutti abbiamo coscienza di molti nostri fatti psichici, e in più d' uno la coscienza è talmente compenetrata da formar con esso un tutt' insieme. Così ad esempio quando io sento e so di sentire nello stesso tempo, quando io so e so di sapere, quando voglio e so di volere, ecc. La natura della coscienza è quella appunto di ripiegarci su noi stessi e quasi sdoppiarci, misterioso ripiegamento di cui più innanzi vedremo la possibilità dipendente dalla natura dell'anima, ma di cui ora dobbiamo senz'altro ammettere la realtà effettiva. Alcuni rispondono all'obbiezione dicendo che osserviamo non il fatto psichico quando si fa, ma quando è passato, coll'aiuto della memoria. Tuttavia anche quando non osserviamo il fatto psichico in sè, ma nella memoria che ce lo torna a rappresentare (la qual memoria è un fatto psichico anch'essa e quasi un rinnovarsi del fatto di prima), ancora questo sdoppiamento ha luogo.

3.° Se il fatto si osserva solo nella memoria che ne rimane, quando l'osservazione comincia, già il fatto non esiste più: si crede di coglierlo e non si coglie che il suo ricordo. — Risposta. Anzitutto l'osservazione non

Digitized by Google

coglie solo il ricordo, ma talora il fatto medesimo. Essa è posteriore al fatto sempre per natura, non sempre per tempo. In ogni modo nella memoria il fatto perdura: e se valesse l'obbiezione, essa si potrebbe rivolgere anche contro l'osservazione esterna che tanto si esalta; poichè la percezione d'un fenomeno esterno, per esempio del passaggio d'una stella al meridiano, ritarda sempre, per quanto poco, sull'esistenza di esso fenomeno, come lo prova il fatto dell'*equazione personale* (1) in astronomia.

4.° L'introspezione non determina il fatto psichico con precisione scientifica. — Risposta. Fino a un certo punto si son sperimentati dei tentativi in questo proposito, e quel che non è oggi può esser domani. Combinandola coll'osservazione dei fatti fisici e fisiologici connessi coi fatti psichici, molti insigni scienziati moderni (Weber, Fechner, Wundt, Horwicz, Ribot, ecc.) sono riusciti a determinare leggi scientifiche di parecchi fenomeni. Similmente, lo studio di casi eccezionali presentatosi in circostanze favorevoli, gli esperimenti ipnotici, l'analisi del linguaggio, dei fatti storici, ecc. ha condotto anche a risultati sicuri. Però se non è possibile studiare una scienza con certi metodi, che fare? Studiarla con altri. Ciascuna vuole i suoi. E del resto si ricordi sempre che tutta la fiducia nell'osservazione dei fatti esterni di cui si vanta tanto la precisione scientifica è fondata sui fatti interni osservati dall'introspezione. Senza la coscienza del dotto che lo vede, lo tocca e lo conosce, nè il corpo nè il cervello sarebbe veduto, toccato, udito. Sicchè se in un senso si può dire che il corpo o il cervello è condizione perchè esista la nostra coscienza e il nostro pensiero, in un altro senso ancor più certo si deve dire che la coscienza ed

(1) Dicesi *equazione personale* la differenza costante tra il passaggio d'una stella al meridiano e la percezione di questo passaggio, differenza che varia per ogni osservatore.

Digitized by Google

il pensiero son condizione perchè noi sappiamo che esista il corpo ed il cervello (1).

6. Tre sono le grandi specie di fatti interni o psichici che l'introspezione osserva. I fatti del *sentire,* del *conoscere,* del *volere:* gli altri si possono ridurre a questi o a combinazioni e sviluppi di questi. Ma il centro di tutti è pur sempre il *conoscere* (caratteristica propria dell'uomo) perchè è anche il mezzo di cui l'introspezione si serve e la luce entro cui guarda: nella luce

(1) La maggior parte delle obbiezioni riferite contro l'introspezione furono prima fatte da Augusto Comte, capo della scuola positivista (1789-1857). « In questi ultimi tempi, egli scrive, alcuni filosofi s'immaginarono di poter distinguere, con una sottigliezza assai singolare, due sorta di osservazioni di eguale importanza, una esterna, l'altra interna... Io mi limito ad addurre la considerazione principale che prova come questa pretesa contemplazione diretta dell'animo mediante sè medesimo sia una pura illusione. È un fatto evidente che, per un'invincibile necessità, la mente umana può osservare direttamente tutti i fenomeni eccetto i suoi propri stati.... perchè ogni forte stato di passione è necessariamente incompatibile collo stato di osservazione. E quanto all'osservare nella stessa maniera i fenomeni intellettuali nella loro attuale presenza, questa è una manifesta impossibilità. Il pensante non può dividersi in due, dei quali uno ragioni, mentre l'altro lo osserva ragionare. L'organo osservato e l'organo osservatore essendo, in questo caso, identici, come potrebbe aver luogo l'osservazione? Questo preteso metodo psicologico è dunque radicalmente nullo e vuoto » *(Cours de Philosophie Positive,* I, 34-8) — Rispondendo al Comte, così scrive un illustre filosofo inglese John Stuart Mill: « Avrebbe potuto venir in mente al Comte che un fatto può essere studiato per mezzo della memoria, non proprio al momento in cui lo percepiamo, ma al momento dopo: e questo è veramente il modo in cui è in generale acquistata la nostra miglior conoscenza dei nostri atti intellettuali. Noi riflettiamo a ciò che siam venuti facendo quando l'atto è passato, ma quando la sua impressione nella memoria è ancor fresca. All'infuori di qualcuno di questi modi, noi non potremmo aver acquistata la conoscenza di ciò che avviene nell'animo nostro, la qual conoscenza nessuno nega che abbiamo. Il Comte avrebbe difficilmente osato affermare che non siamo consapevoli delle nostre operazioni intellettuali. Noi siamo consci delle nostre operazioni e dei nostri ragionamenti, sia al momento stesso, sia, per la memoria, al momento appresso: in ogni caso per una conoscenza diretta, e non (come per le cose fatte da noi in istato di sonnambolismo) meramente per i loro risultati. Questo semplice fatto distrugge tutto l'argomento del Comte. Poichè noi siamo direttamente consapevoli, noi possiamo direttamente osservare » (*Auguste Comte and Positivism*, 3.ª ed., 1882, p. 64).

Digitized by Google

della cognizione ci appariscono tutti quanti i fatti, e se essi non fossero da noi conosciuti, per noi non sarebbero, non potremmo osservarli: come oggetti collocati al buio, che non si vedono. Adunque avanti ogni altra cosa è da studiare il fatto psicologico della conoscenza, il quale, facendoci risalire ai fatti psicologici primi, ci darà modo di formarci un concetto di colui che conosce, del soggetto conoscente, dell'anima, in una parola, nella sua natura e nelle sue proprietà essenziali. Da questo concetto poi, e sempre appoggiandosi ai dati dell'introspezione, la psicologia può passare a conoscere le leggi che l'anima segue nell'operare e nello svolgersi secondo le sue varie potenze. Così sarà completa la dottrina filosofica che riguarda l'anima in sè medesima, nella sua costituzione intrinseca. Ma l'anima ha pure delle relazioni estrinseche cogli altri reali, delle attinenze e dei vincoli con essi: e le ragioni ultime di queste si riassumono in due capi, la sua *origine* ed il suo *fine*, vale a dire come le venne l'impulso primitivo che la spinse all'esistenza, e verso qual meta la inviò quest'impulso. Tali questioni possono sciogliersi soltanto dopo la conoscenza dell'anima in sè stessa. Pertanto la Psicologia divideremo in cinque parti che studiano:

1.ª Il fatto del conoscere umano.
2.ª La natura dell'anima umana e sue proprietà.
3.ª Le sue potenze e loro sviluppo.
4.ª L'origine dell'anima umana.
5.ª La sua destinazione.

Per appendice saranno riserbati alcuni cenni di *Cosmologia* che ha colla Psicologia una congiunzione strettissima e compiranno la conoscenza filosofica dell'uomo.

Digitized by Google

LEZIONE II

Problema della conoscenza o problema ideologico.

1. Il problema della conoscenza e le *condizioni materiali*. — 2. Non è contradditorio, ma possibile, anzi indispensabile alla piena consapevolezza scientifica. — 3. Si converte nel problema delle idee.

1. La conoscenza, abbiam visto, è il presupposto indispensabile d'ogni scienza, e la filosofia non può cercare le ragioni ultime se non di ciò che nella cognizione umana è contenuto. Ciò che non è conosciuto non domanda spiegazione nè ragione; ed anche l'Universo e Dio, in quanto richiedono od ammettono spiegazione, entrano a far parte di questi fatti conoscitivi.

Ma alcuno penserà: Tuttavia anche il conoscere, umano suppone altri fatti, per es.: il vivere, il mangiare, il respirare, ecc. Certamente suppone il sentire, il percepire, e via. Dunque non si dovrebbe incominciare da questi? Vi ha qui un'antica difficoltà sul punto di partenza nel cammino filosofico: un antico dubbio su quale sia la scienza da cui cominciare. Aristotele nel principio del suo trattato sull'anima vi si è imbattuto (1) e dopo

(1) « È difficile, egli dice, determinare se si deve prima investigare le diverse parti dell'anima o le loro funzioni, cioè l'intendere (τὸ νοεῖν) o l'intelligenza (τὸν νοῦν), il sentire (τὸ αἰσθάνεσθαι) o il senso (τὸ αἰσθητικόν), e così via. E se si deve cominciar dalle funzioni, rimarrà ancora il dubbio se bisogni indagare prima di queste i termini contrapposti, cioè la cosa sensibile (τὸ αἰσθητόν) prima del principio sensitivo (τοῦ αἰσθητικοῦ), l'oggetto intelligibile (τὸ νοητόν) prima del principio intellettivo (τοῦ νοητικοῦ) » (Arist. *De an.* I, 1, nn. 6, 7. — Passo assai controverso).

Digitized by Google

lui altri molti anche recenti (1). — Il modo di uscire da quest'imbarazzo è quello di distinguere le condizioni materiali della scienza dai principî della scienza stessa. Il vivere, il sentire, l'esperienza, e tutte le altre qualità e facoltà dell'uomo e l'uomo medesimo sono meramente condizioni materiali del pensiero e della verità di esso, non necessarie all'esistenza della verità in se stessa, ma necessarie a renderne possibile la comunicazione all'uomo, la quale non potrebbe avvenire quando l'uomo non esistesse. Tali condizioni sono bensì *materiali presupposti* dalla ricerca della verità nell'umana conoscenza, ma non sono e non costituiscono affatto un *principio presupposto* di questa ricerca, e non entrano a far parte della verità ricercata e trovata su questo argomento; precisamente come l'armatura di una fabbrica, benchè necessaria a costruirla, non è ancora il principio nè una menoma parte di essa fabbrica; e precisamente come pel geometra si dirà *principio presupposto* alla dimostrazione del teorema di Pitagora il teorema sull'equivalenza dei triangoli e parallelogrammi, ma solo *condizioni materiali* le facoltà intellettive, i sensi corporei, le realità e l'esattezza delle figure e degli istrumenti di cui si serve, dai quali però non dipende l'efficacia delle dimostrazioni. In qual modo poi l'esperienza, e l'uomo che l'esercita, con tutte le altre facoltà sue, rientri più tardi nella teoria dell'insieme, benchè non

---

(1) Per esempio l'Hegel che dice ogni principio esser sempre un'ipotesi (*Encyclopædie*, Einleitung, § 1, *Ad fin*), il Trendelenburg che osserva potersi difficilmente conoscere il pensiero senza un esame preventivo della reciproca azione tra esso e la natura de' suoi oggetti (*Logische Untersuchungen*, vol. I, p. 17), il Lange che scrive esser la teoria della cognizione basata sopra la logica, la psicologia, la metafisica (*Logischen Studien*, p. 1, nota), e così via. Lo stesso Aristotele mise la Logica a capo delle scienze, ma fu obbligato a trattare il suo principio fondamentale, principio di contraddizione, altrove (*Metaph.* III, 3); e le difficoltà qui involte eran tali che i suoi seguaci riguardarono la Logica non più come una parte, ma come uno strumento della scienza, onde il nome di ὄργανον (Zeller, *Philosophie der Griechen*, vol. II, p. II, pag. 182, n. 5).

Digitized by Google

possa esserne il principio, dalla teoria stessa si verrà a conoscere (1).

2. Ma sorge qui un'altra difficoltà. Noi ci mettiamo a ricercare la natura, il valore, il modo, i limiti della conoscenza umana. Con che cosa però facciamo tutte queste ricerche? Certo colla nostra facoltà di conoscere. Dunque supponiamo ch'essa abbia valore, che ci dica il vero, che non c'inganni: e che bisogno allora di cercar altro? — La domanda è speciosa. Infatti è verissimo che la ragione umana non può mettere in dubbio, studiando se stessa, la sua veracità. Anzi questo ci servirà eccellentemente di guida nel cammino e di prova nella conclusione: perchè, se nelle ricerche sulla conoscenza si venisse a conchiudere ch'essa non ha valore, ne seguirebbe al tempo stesso che non han valore queste ricerche. Sarebbe il caso di un uomo che, penzolone da una lunga corda di cui non vede il principio, arrampicandosi in alto per trovare il punto fisso, venisse alla conclusione che punto fisso non c'è, o che la corda vi è appena accostata, non attaccata in alcun modo. Chiunque tenta di demolire la ragione umana demolisce

---

(1) Rosmini, *Teosof.*, vol. I, n. 20, e vol. II, n. 785. — È bella la similitudine del Bertini per dimostrare appunto come l'uomo, trovandosi prima nel mondo dell'*opinione* che può esser vera o illusoria, irrompa poi nel mondo della *scienza* e della verità, da cui giudica sè stesso, i suoi concetti, il suo metodo anteriore, senza che ciò dipenda logicamente dalle *condizioni materiali*. « Supponiamo, egli scrive, che io dubiti dell'esistenza dei corpi, e che consideri le loro apparenze come mere illusioni soggettive, simili a quelle che si hanno nel sogno e nel delirio. In tale stato mi capita tra le mani un libro nel quale trovo una dimostrazione rigorosa e soddisfacente dell'esistenza dei corpi (supponendo, per un momento, che una tale dimostrazione sia possibile). Quelle pagine, que'caratteri sono per me nient'altro che illusioni; ma se a questa illusione io tengo dietro, se mi addentro nella lettura di quel libro, se seguito l'autore fino al termine della sua dimostrazione, il cui valore non dipende nè punto nè poco dalla realità del libro in cui trovasi scritta, giunto che io ne sia al fine, i corpi esterni, ed il libro stesso che ho tra le mani, si saranno per me trasformati in altrettanti oggetti reali » (G. M. Bertini, *Idea di una Filosofia della vita*, C. XII).

Digitized by Google

con ciò se stesso, il suo sistema, le sue dottrine, le sue affermazioni, appoggiate sempre, non v'ha dubbio, ad essa ragione. Ma posto in sodo tuttociò, resta sempre la ricerca aperta: la necessità ineluttabile e ferrea di ammettere la ragione umana e la verità dell'umana conoscenza non impedisce che il filosofo ne indaghi il perchè, le forme, i limiti, i mezzi. Anche colla luce del sole non si può esaminare il sole che ne è la sorgente, e scoprir le sue macchie? Tanto meno si può impedire al filosofo cotale indagine quanto più si consideri a fondo che, per cogliere in contraddizione l'avversario della ragione, bisogna supporre il principio di contraddizione stesso che quest'avversario (a torto, bensì, e imbarazzandosi inestricabilmente) non ammette, e di cui tuttavia, per una cognizione soddisfacente ed ineccepibile, è mestieri risalire al primo perchè.

Coll'osservazione attenta e diligente, adunque, col buon senso e col raziocinio comune che gli uomini adoperano anche prima di sapere tutto il suo meccanismo, si può giungere allo scopo assumendo le cognizioni precedenti non come principî assoluti, ma come condizioni provvisorie. Con questo mezzo, salendo di grado in grado, arriviamo a ragioni ultime che sono di per sè evidenti, e questa evidenza l'hanno in sè, non la ricevono già dalle cognizioni che ci hanno condotti ad esse, ma la possiedono come luce propria indipendentemente da quelle, e in nessun modo si possono mettere in dubbio salvo a chiudere ostinatamente gli occhi, a dire e pensare ciò che non si può dir nè pensare, ad annullarci in quanto esseri ragionevoli. Allora noi ci appoggiamo a queste ragioni ultime come ad un punto fisso, fisso e fermo in sè, non sostenuto da ciò che ci è servito per arrivarvi in qualunque modo vi siamo arrivati, e da questo, ch'è il *per sè noto* e il *per sè vero* delle antiche scuole, facendo il cammino a rovescio, veniamo a convincerci che in realtà le nostre cognizioni erano veraci; e ricaviamo poi le leggi che dobbiamo seguire nel ragionamento e

Digitized by Google

in tutte le sorta di scienze per cogliere sempre la verità e non essere tratti, per quanto si possa, in inganno. Così non si dimostra propriamente la veracità della ragione, bensì si osserva, si trova il principio che la reca manifestamente con sè. E la necessità che ci s'impone di credere alla nostra intelligenza, non ci apparisce come una forza cieca e fatale da cui siamo costretti, ma una luce che mostra in sè la sua ragione evidentissima. Senza dubbio l'avversario della ragione è oppresso da una necessità che lo riduce al silenzio e lo annulla: ma se questa fosse forza bruta, l'intelligenza vi soggiacerebbe soltanto come si soggiace a una forza maggiore: in questo modo invece si sottomette all'evidenza appagandosene come di ragione sufficiente ed esauriente.

La scienza umana, giunta a questo punto non suppositizio, ma evidente, non ciecamente ed oscuramente necessario, ma chiaro e manifesto in se stesso, diventa conoscenza piena, consapevole di sè, soddisfa le esigenze ultime dell'intelletto, appaga l'animo, riconosce il proprio valore e può procedere sicura in tutte le sue ulteriori indagini; come, per continuare la similitudine, l'uomo attaccato alla corda, riconosciuto fermo e solido il punto d'appoggio, può ridiscendere sicuro e consapevole di ciò che la corda può portare. Tutte le altre cognizioni sono altrettanti zeri di per sè e questa sola dà la cifra significativa. Si può addossare, altrimenti, cognizione a cognizione, scienza a scienza, ma quando non si risolve il problema del sapere in sè, tutte queste cognizioni, non conoscendosi appieno la fede che merita la virtù conoscitiva, non hanno consistenza, e l'organismo scientifico manca di vertebre, di spina dorsale.

3. Per risolvere quindi il problema proposto col metodo accennato, bisogna cominciare dalla ricerca sulle idee, la quale propriamente costituirebbe l'oggetto di quella scienza che s'è chiamata Ideologia come scienza

Digitized by Google

a sè, ma può esser collocata anche qui quasi propedeutica alla Psicologia e il primo capitolo di essa.

Infatti, quando noi pensiamo le cose anche più materiali, non sono già queste cose medesime che ci stanno dinnanzi alla mente nella loro realtà, sibbene le loro rappresentazioni che s'è convenuto di chiamare *idee*. Quando io penso a un edificio o ad una persona lontana, non è già che l'edificio sia nel mio pensiero colla sua mole corporea, nè che sia entro la mia mente quella persona in carne ed ossa, ma bensì io ho dinnanzi allo sguardo intellettivo l'*idea* dell'edificio e della persona, ch'è una cosa tutto diversa; perchè l'edificio potrebbe sfasciarsi e la persona morire, mentre ch'io vi penso, senza per questo che l'*idea* da me contemplata abbia a venir meno. — Anche nell'atto medesimo in cui noi miriamo un fiore, ad esempio una rosa, lo sentiamo bensì e lo vediamo per mezzo degli occhi e degli altri sensi, ma il nostro intelletto lo conosce nell'*idea* che gli s'è determinata allo sguardo interiore. — Pertanto è l'idea il vero *oggetto* intelligibile, se oggetto (*obiectum* da *obiicere*) significa appunto quello che sta dinnanzi alla mente ed in cui essa fissa lo sguardo. Le idee sono i soli veri oggetti per sè noti che la mente contempla, e gli esseri reali non sono da noi conosciuti se non per mezzo delle idee e nelle idee che si suscitano dinnanzi al nostro intelletto quando essi ci colpiscono i sensi.

Senza le idee noi non conosceremmo nulla, non esisterebbe nessun oggetto per noi, ma avremmo soltanto cieche e incomprese sensazioni, saremmo meri esseri senzienti che provano pure le impressioni del mondo fisico, ma, direbbe Dante, *lo perchè non sanno*. Per convincersene in qualche modo basta distogliere ogni attenzione intellettiva da un reale che noi sentiamo, supporre di non capir più nulla, di esser totalmente assenti col pensiero. Questa prova è assai difficile ad eseguirsi, perchè l'uomo è essenzialmente intelligente, ed alle sue sensazioni accompagna, inconscio e anche senza volerlo, l'atto del-

Digitized by Google

l'intelligenza. Ma è facile pensare come, soppresso l'intelletto, estinte le idee tutte anche più semplici, riceveremmo bensì le impressioni del mondo esterno, e le sentiremmo, sentiremmo qualche cosa che ci colpisce, che ci urta, ma non potremmo dire a noi stessi chè c'è, che *esiste* questo qualche cosa, perchè sarebbe necessario perciò, che avessimo almeno un' idea, l' idea dell'*essere,* sapessimo cosa vuol dire (internamente) *esistere, esistenza.* Soltanto dicendo questo a noi stessi, noi veniamo come a porre dinnanzi a noi un *oggetto,* distinto dalla mente che lo contempla (*soggetto*).

Sicchè le cose reali son conosciute per mezzo delle idee, e le idee invece non abbisognano di altro mezzo per essere conosciute dalla nostra mente, altrimenti si andrebbe all'infinito, ma son conosciute di per sè in modo immediato, e costituiscono il mezzo di conoscere tutte l'altre cose (1). Essendo pertanto le idee il mezzo indispensabile di tutte le nostre cognizioni e anche, come vedremo, il loro primo principio, il problema gnoseologico o della conoscenza si converte nel problema ideologico, ossia

---

(1) Il nome *idea* viene dalla radice ariana *Vid,* onde il greco Fιδ, poi ἰδ (cfr. εἶδον, ἰδεῖν, prf. οἶδα = ho visto, dunque *so*), il lat. *video,* il ted. *wissen* ecc., la quale significa *vedere.* essendo sembrato fin da antichissimo il senso della vista il più atto ad esprimere la natura del pensiero e de' suoi oggetti. I latini tradussero *species* per la stessa ragione: « Hanc illi (i Greci) ἰδέαν appellant (jam a Platone ita nominatam), nos recte *speciem* possumus dicere » (Cic. *Acad.* I). E anche *forme:* « Has rerum *formas* appellat ἰδέας ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato, etc. » (Cic. *Orat.* 10) Nel latino posteriore s'introdusse anche *idea.* Quanto a ciò che Cicerone con Aristotele (*Metaph.* I, 1; XIII, 4) pretende, aver Socrate o meglio Platone per i primi nominato le *idee,* non bisogna intenderlo a rigore. La parola era stata usata da Ippocrate e da altri, come dimostrano gli eruditi (V. Patrizio, *Discuss. Peripat.*, t. III, l. V, p. 326-7). E la cosa certo era conosciuta sotto altri nomi come molte tradizioni ed argomenti fanno credere. Perciò dice bene Agostino: « *Ideas* Plato appellasse perhibetur: non tamen si hoc nomen antequam ipse instituerat non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas *ideas* vocavit, aut a nullo erant intellectae, sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt » *(Lib. 83 quaest.*, q. 46). Socrate dunque e Platone: 1.° Svolsero ampiamente e profondamente la dottrina di ciò che è significato dalla parola *idea.* 2.° Resero tecnico questo

Digitized by Google

nella ricerca della natura ed origine delle idee. — Così mentre Aristotele era incerto onde cominciare il cammino filosofico, Platone, il più grande, il più nobile intelletto, forse, dell'antichità pagana, che fu anche il primo a scrutare profondamente la natura delle idee e dei principî di tutte le scienze, pose come capo e cardine di tutta la filosofia (τὸ κεφάλαιον καὶ τὸ κύρος) la dottrina degli intelligibili (ἡ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις) (1); e S. Agostino, forse il maggiore ingegno del Cristianesimo antico, afferma delle idee che *tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit* (2). — D'Alembert, il filosofo dell'Enciclopedia francese, dichiara appunto che il primo e persino il solo problema della filosofia è il problema delle idee. « Quasi tutte le altre questioni ch'essa si propone, dic'egli, sono insolubili o frivole; esse son l'alimento degli spiriti o temerarî o falsi, e non è da meravigliarsi se tante questioni sottili sempre agitate e mai risolte hanno fatto disprezzare dai buoni spiriti una scienza vuota e contenziosa che dicesi comunemente metafisica » (3). È precisamente lo stesso giudizio del filosofo inglese Locke espresso quasi nei medesimi termini, e noi lo possiamo adottare avvertendo però come, risolta siffatta questione capitale, le altre, che senza ciò sarebbero state frivole ed insolubili, diventano serie e capaci di soddisfacente soluzione. — Ma più efficacemente che tutti, ancora nel secolo XVIII, il filosofo tedesco Emanuele Kant propose lo stesso problema nel più famoso forse dei moderni

---

vocabolo *idea*, sicchè rimase in tutte le lingue ed è ora usato dal popolo e dai filosofi tutti. Non importa poi qui ricercare minutamente qual sia la differenza tra le due parole greche εἶδος e ἰδέα specialmente in Platone, le quali, come hanno la stessa etimologia, forse ebbero in origine e mantennero uso promiscuo, benchè talora siano usate in diverso senso non sempre d'accordo interpetrato dai vari commentatori. (Cfr. Bonghi, *Teeteto*, Proemio, p. XL).

(1) Attico presso Eusebio *Præp. Evang.* l. XV, c. 13.

(2) *Lib. 83 quæst.* q. 46.

(3) *Essai sur les éléments de la philosophie. — Mélanges*, vol. IV, p. 45-6.

Digitized by Google

libri filosofici, la *Critica della ragion pura;* e, dopo Kant, tutta la scienza e la filosofia è diventata *critica,* nel senso che il problema della conoscenza le si impone. È fuor di ogni dubbio che il risultato di questa ricerca influisce sommamente sopra tutte le altre, in maniera tale che tutte le diverse filosofie potrebbero giudicarsi dal modo con cui risolvono il problema delle idee; e un piccolo errore commesso in questa soluzione, infetta poi tutto il sistema, precisamente allo stesso modo che un guasto della radice vizia e corrompe tutta la pianta. Perciò il Rosmini, convinto appieno di questa verità, pubblicò per prima delle sue opere filosofiche il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* e dopo, prendendo ad esame l'opera del conte Terenzio Mamiani sul *Rinnovamento della filosofia in Italia,* tornò sull'argomento medesimo, così rispondendo a coloro che ciò avessero giudicato soverchio: « Dirò volentieri a costoro che o mi conviene scrivere di questo o di niente altro. Perocchè avendo io a solo scopo di questo scrivere che fo, l'aiutare come io possa il progresso del vero e però la concordia delle opinioni nel vero, massime in questa nostra Italia che io penso più che ogni altra nazione chiamata a fondare solidamente la filosofia, eziandio che gran tempo se ne mostrasse così neghittosa, io non coglierei nessun frutto, e spargerei parole al vento, quando trascorressi ragionando di cosa in cosa, e non piuttosto mi fermassi a chiarire quel primo principio, nel quale tutti coloro che convengono, facilmente si accordano nel rimanente, e quelli che disconvengono non possono trovare accordo in niun' altra cosa. Di che se io dovessi consigliare i pensatori miei connazionali, vorrei dir loro che, lasciate le altre parti, in questa ponessero tutto il loro impegno, in questa tutto il loro studio occupassero, conciossiachè, trovata da essi una ferma e comune sentenza della genesi e della certezza del sapere, avrebbero posta una base inconcussa alla filosofica scienza; e quinci

Digitized by Google

si dee aspettare il vero rinnovamento della filosofia in Italia » (1).

Tre sono le indagini ideologiche:

a) Natura e caratteri delle idee.

b) Loro classificazione.

c) Loro origine.

---

(1) *Rinnovamento*, Proemio. — Recentemente anche nell' autorevole *Revue Philosophique* di Parigi (oct. 1895, p. 413) si leggeva: « *La Philosophie est avant tout une théorie de la connaissance et du connaissable.* »

Digitized by Google

LEZIONE III

Idea e suoi caratteri.

1. Definizione dell'idea: oggetto, soggetto, estrasoggetto. — 2. Primo carattere dell'idea, *possibilità: idea* e *giudizio sul reale, idea* e *persuasione*. — 3. Varie sorta di *possibilità:* possibilità assoluta. — 4. *Universalità*, secondo carattere: se il reale sia rappresentativo. — 5. *Idea particolare*. — 6. Terzo carattere, *infinità:* finito, indefinito, infinito.

1. L'idea, abbiam veduto, è l'*oggetto intelligibile* del pensiero, è il lume della mente, è il mezzo della nostra cognizione. Con molta esattezza è definita quindi dal Forcellini, e, dopo di lui, dal De Vit nel *Lexicon: Id quod mente intuemur et in faciendo imitamur et sequimur* (1).

Adunque gli esseri reali non sono propriamente *oggetti* in se stessi, ma sono, per dir così, *oggettivati* nelle idee per mezzo delle quali e nelle quali noi li conosciamo. Il comune linguaggio chiama bensì *oggetti* le cose reali e sussistenti, ma questo avviene perchè le cose reali, appunto per la ragione che sono forze le quali agiscono sui nostri sensi, fanno impressione ed attirano dippiù l'attenzione degli uomini che non le idee, semplice luce intellettuale. Del resto si può scusare anche questa maniera di dire osservando che i reali sono conosciuti nelle idee ed in esse resi *oggettivi*. Bisogna, però, tener

(1) De Vit, *Lexicon totius latinitatis*, voc. *Idea*. — Iacopo Facciolati, che scrisse nella prima metà del secolo scorso i suoi *Rudimenti di Logica*, definisce l'idea quasi nello stesso modo, dicendo ch'essa è *id quod in mente est dum mens cogitat, idest forma quaedam qua ipsa per se lucet et menti inservit ad alia cognoscenda.*

Digitized by Google

sempre ferma questa distinzione dell'ordine *oggettivo*, a cui appartengono le idee, la verità, dall'ordine opposto che si dice *soggettivo*, a cui appartengono le cose reali, e noi stessi, che siamo propriamente un *soggetto*, mentre gli altri reali si dicono *estrasoggetti*, cioè soggetti fuori di noi ed estranei al nostro soggetto. Tale distinzione si farà sempre più chiara ed importante a misura che ci addentreremo nel nostro studio (1).

---

(1) Intorno all'uso antico e moderno delle due parole *soggetto* ed *oggetto* sarà utile la seguente nota: — « I due termini *soggetto* ed *oggetto* così frequentemente adoperati dai filosofi, possono rintracciarsi in Aristotele. Secondo lui, ὑποκείμενον ha due principali significati: primo, ciò di cui qualche cosa è predicato in una proposizione (soggetto grammaticale): secondo, la sostanza che in natura *giace*, per così dire, a base dell'azione. In entrambi i sensi ὑποκείμενον veniva tradotto dai latini *subiectum* (Cfr. Boezio, *Categ.* c. 5). *Oggetto* è quasi il greco ἀντικείμενον, quantunque quest'ultimo, essendo più generale, sia per solito reso in latino con *oppositum* (Cfr. Boezio, *Categ.* 10; 11 b, 16: *De anima* I, 1, 7; 402 b, 15: II, 4, 1; 415 a, 20: II, 11, 12; 424 a, 11). Così attraverso il Medio Evo, come pure nelle opere di Descartes e Spinoza, *soggetto* ha il significato di sostanza o sostrato. Spinoza, ne' suoi *Principia Philosophiae Cartesianae*, p. 11, edizione Paul (vol. I, p. 29, edizione Bruder) dice: *Omnis res cui inest immediate ut in* subiecto.... *aliqua proprietas.... cuius realis idea in nobis est, vocatur* substantia. Di qui *l'esser soggettivo* (*esse subiectivorum*) è ora usato in Germania in un senso precisamente contrario a quello ch'era usato da Guglielmo Occam nel secolo XIV. Nelle opere di questo filosofo significa qualche cosa che è in natura all'infuori della mente, e non formato soltanto dal pensiero, mentre l'essere *oggettivo* (*esse obiectivorum*) vien spiegato da lui come *ipsum cognosci adeoque esse quoddam fictum* (*Sententiæ*, Lib. I, dist. 2, q, 8). Da ciò si farà più chiaro cosa significa la *realitas obiectiva* in Descartes (p. e. *Meditationes*, III). In Germania, specialmente per l'influenza di Kant e di Fichte, l'uso di queste parole è stato precisamente invertito. *Soggetto* significa ciò che conosce, *oggetto*, al contrario, è la cosa in quanto è assoggettata al pensiero, ma pure in quanto preserva la sua natura propria libera dalle opinioni del conoscente. Quindi *soggettivo* è ciò che dipende dai vari stati del conoscente; *oggettivo* ciò che è basato sulla natura costante della cosa in sè stessa » (Trendelenburg, *Elementa Logices Aristoteleae*, p. 54, n.) — Insomma, ciò che è parto della mente e finzione, un po' si disse *oggettivo*, considerandolo come privo di sostanzialità e di soggettività in sè stesso; un po' si disse *soggettivo* considerandolo come un prodotto della nostra mente, del nostro soggetto che lo crea; ma in fondo il concetto era il medesimo. Similmente ciò che è vero in sè, indipendentemente da noi, un po' si disse *soggettivo* in quanto si considerava come sostanza e soggetto in sè stesso fuori di noi: un po' si disse *oggettivo* in quanto si opponeva al nostro soggetto che lo conosce solo ma non lo produce di sè. Il Rosmini ha fissato con molta proprietà filosofica il senso oscillante di queste parole.

Digitized by Google

Per giungere ora a conoscere più a fondo la natura delle idee, bisogna che ci facciamo ad osservarne i caratteri. E questi sono di tre sorta:

α) caratteri delle idee in relazione alle cose reali ch' esse rappresentano;

β) caratteri delle idee in sè stesse;

γ) caratteri delle idee in relazione colle menti che le intuiscono.

2. Il primo carattere dell'idea in relazione colle cose reali è la *possibilità.* La mente nostra quando contempla l'idea è come estatica. Essa non afferma, non nega cosa alcuna. Non dice se sussiste in natura un reale che corrisponda a quest'idea: per dire questo bisogna fare *un altro atto,* diverso dalla contemplazione dell'idea, con cui pronunciamo e giudichiamo che c' è in realtà una cosa corrispondente all' idea; il che facciamo specialmente quando sentiamo per mezzo degli organi corporei che questa cosa reale vi ha ed agisce sopra di noi (1).

Anche quando pensiamo ad una persona o ad una cosa concreta e determinata che noi conosciamo, l'idea non ci afferma ch' essa sussista o non sussista. Noi veramente siamo persuasi di sì, perchè l'abbiamo veduta e sentita: ma quest'*atto di persuasione,* ch'è rimasto in noi dal momento che abbiamo fatto quel primo giudizio suscitato dalla sensazione, è un *atto soggettivo,* un atto del nostro pensiero, ma non è l'*oggetto.* Tanto è vero che noi possiamo lasciare in disparte quest'atto, questa persuasione, e contemplare ugualmente l'idea, che non per questo è diventata diversa.

L'idea sola adunque, di per sè, non ci dice nè che la cosa abbia realtà adesso, nè che l'abbia avuta per lo passato, nè che l'abbia ad avere in avvenire. Ci dice soltanto che è possibile. Ma in che senso è *possibile* che sia realmente quella cosa?

---

(1) Rosm. *N. S.* n. 402.

Digitized by Google

3. Vi sono due sorta di possibilità: *possibilità assoluta o incondizionata* e *possibilità relativa o condizionata.* La prima abbraccia la *possibilità logica* e la *possibilità metafisica;* la seconda comprende la possibilità *fisica* e la *possibilità morale.* — Si dice *impossibile logicamente* ciò che è assurdo, contradditorio, che non si può pensare. Per es., che una cosa sia o non sia nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, un circolo-quadrato, un pezzo di carne cotta e cruda nel tempo stesso, il legno di ferro, come dicono i tedeschi (1). *Impossibile metafisicamente* è ciò che va contro la natura intrinseca degli esseri, ad es., che Dio bestemmi, che noi odiamo noi stessi, ecc.; e si riduce poi all'*impossibile logico. Impossibile fisicamente* è ciò che va contro all'ordinario procedere delle cose ed alle leggi ordinarie dell'universo: per es., che un fiume retroceda all'insù. Si capisce che quest'ultima impossibilità è condizionata, vale a dire: questo è impossibile posta la condizione che le cose procedano nel modo solito e che non intervenga una forza diversa a turbarne l'andamento. Un fiume potrebbe benissimo andare all'insù, nel supposto che tutta l'acqua sua vi sia spinta da qualche agente visibile od invisibile.

---

(1) Platone per indicare la possibilità di pronunciare a parole l'assurdo, non di pensarlo, cita un verso d'Euripide, *Hipp.* 612

Ἡ γλῶσσ' ὀμόμωχ', ἡ δέ φρὴν ἀνώμοτος
giurò la lingua, ma non ha giurato la mente

frase che s'incontra nel dialogo manzoniano: *juravi lingua, mentem injuratam gero.* - Platone la cita a memoria mutando alquanto. (*Teeteto* 154 D).

Il contradditorio, a dir vero, si può pensare, altrimenti non si potrebbe nemmeno dire che è contradditorio, ma non si può pensare in una sola idea: si pensano i due termini separatamente, per esempio il circolo e il quadrato, e si trova che son ripugnanti ad unirsi e a formare un *quid* unico. Così si può *concepire l'inconcepibile,* ossia qualche cosa avente questa qualità. Quando invece tra i termini non vi ha ripugnanza ad unirsi in una sola idea, allora si ha la possibilità od assenza di contraddizione, la quale talora diventa un'esigenza positiva, come l'uguaglianza degli angoli in un triangolo equilatero, ciò che mostra *l'oggettività* delle idee, che non possono essere manomesse dal soggetto a suo piacere.

Digitized by Google

Impossibile moralmente è quello che è contrario alla normale maniera di operare degli uomini: ad es., che un padre buono e savio scientemente uccida il proprio figlio. E anche questa una impossibilità condizionata. Infine, si può anche aggiungere che gli uomini sogliono chiamare *impossibile* ciò che è *molto improbabile,* e *possibile* ciò che è *probabile* ad avvenire.

Ma in filosofia le parole prendon sovente un senso stretto e rigoroso, e pertanto qui la vera possibilità ed impossibilità è la logica od assoluta. Ciò che è assurdo, contradditorio, ciò che non si può in alcun modo pensare, è solo impossibile: il suo contrario è il solo veramente e propriamente possibile. Siccome poi se c'è o non c'è contraddizione, si scorge con molta evidenza nelle matematiche, l'astronomo Arago diceva: « Chi all'infuori delle matematiche pure pronuncia la parola *impossibile,* commette, per lo meno, un'imprudenza. » Però è vero in generale che il contradditorio e l'assurdo è impossibile e quello che è scevro di contraddizione e di assurdità no.

Dopo ciò, diciamo che, appunto come impossibile logicamente ed assolutamente è tutto ciò ch'è assurdo e contradditorio, tutto ciò che non si può pensare; viceversa *tutto quello che si può pensare* è *possibile* di possibilità logica ed assoluta. — Perciò abusano stranamente del linguaggio coloro i quali, appoggiati al determinismo della natura, considerano questa possibilità filosofica come una larva metafisica non accorgendosi che con ciò verrebbero ad abolire il pensiero stesso. Dicono: ciò che ha in natura le cause e le condizioni richieste per effettuarsi è già in queste reale: ciò che non le ha e che perciò non si effettuerà mai è impossibile: il possibile è solo quindi un prodotto della nostra ignoranza intorno alle cause ed alle condizioni delle cose.

Oh dunque, quando noi pensiamo il triangolo e vediamo in quest'idea ch'esso è possibile, ciò dipende forse dalla nostra ignoranza delle cause che lo possono

Digitized by Google

realizzare? E se, per ipotesi, nessuno mai lo tracciasse o lo costruisse in realtà, esso sarebbe impossibile alla stessa stregua del circolo quadrato, del triangolo a più retti? La sua natura, per quest'azione estrinseca del costruirlo, cangia radicalmente e diventa un assurdo? Ma che mutamento può mai avvenirle da quest'azione tutt'affatto esterna? Cesserà d'esser vero che la somma di due de' suoi lati è maggiore del terzo se nessuno lo fabbrica? Cesserà d'esser vero che la somma de' suoi angoli è uguale a due retti? Tanto varrebbe dire che la sfera e le sue proprietà son cose assurde, perchè forse nessuno ne costruirà mai una perfetta, come pretendeva il personaggio di Simplicio nei Dialoghi di Galileo (1). È ben certo che questi giudizî sulle proprietà matematiche sono giudizi ipotetici, cioè hanno valore nell'ipotesi che vi sia in natura un reale corrispondente: cosicchè la proposizione *la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti* corrisponde a quest'altra *dato che vi sia realmente un triangolo, i suoi angoli sommati assieme daranno per totale due retti;* ma il poter pensare il triangolo e formulare questa proposizione ipotetica e sicura, dimostra che pensiamo l'idea e che in essa vediamo appunto la possibilità del triangolo reale. — Prendiamo un altro esempio; pensiamo un orologio in tutti i suoi particolari. In esso non vi è nulla di assurdo, non cerchi quadrati, non moto perpetuo, ecc. Dunque non è impossibile, ma possibile. È perciò reale? No, se non lo faccio. Il reale contingente è assurdo che sussista se qualcuno non lo fa; è assurdo che sussista un orologio se non c'è nessun orologiaio, ma non perciò diventa assurdo l'orologio ideale e possibile in sè, che se è possibile non può diventar impossibile e sarà sempre in eterno vero ch'esso è possibile (se anche non ci sarà mai una realtà corrispondente) e che non ha in sè niente

(1) *Dialoghi sui due Massimi Sistemi*, ecc. Giorn. II, Milano, 1811, vol. XI delle *Opere*, p. 447 e segg.

Digitized by Google

d'impossibile, di contradditorio, di assurdo. Distinguiamo adunque le due sorta di possibilità già accennate: una cosa è possibile quando il suo concetto non implica contraddizione (ordine del pensiero — possibilità metafisica): oppure quando esistono le condizioni necessarie a realizzarla (ordine della realtà — possibilità fisica). Questa seconda, ch' è una possibilità estrinseca, si può discutere se si dia, o se invece la cosa di cui esistono le condizioni necessarie e sufficienti debba dirsi già *reale*, non soltanto *possibile*. Certo tale possibilità o impossibilità da noi affermata è dovuta spesso alla ignoranza delle condizioni e allora è soggettiva affatto. Ma dato anche che le condizioni vi siano, non è esatto dire che la cosa già è realmente, perchè nel mondo, che è tutto un accadere, il tempo è non di rado un fattore senza di cui le altre condizioni sono virtuali, non attuali: e inoltre la libertà umana, che sarà dimostrata a suo luogo, rompe la catena di questo generale determinismo. Ad ogni modo, però, la possibilità nel primo senso, ch'è quella che ora c'importa e che è la possibilità intrinseca, obbiettiva, logica, metafisica, assoluta, questa si dà certamente, giacchè è supposta dall'accadere dei fatti, i quali non accadrebbero se non fossero possibili, laonde dal fatto giustamente si conchiude alla sua possibilità. *Ab esse ad posse datur illatio.* Essa è l'assenza della contraddizione, è il potersi pensare nell' idea, è quindi il carattere dell' idea medesima.

Ma si badi bene che con ciò non si vuol già dire che l'idea stessa *in sè medesima* sia *possibile:* essa in sè è veramente *esistente*, non già solo possibile, altrimenti non sarebbe e non ci farebbe conoscere. Ciò che è possibile è la cosa ch' essa ci fa conoscere, è sempre il reale ch' essa rappresenta alla mente, non in quanto è reale ma in quanto è possibile soltanto. — In siffatto equivoco cadono non pochi avversarî del Rosmini quando dicono ch' egli ha fabbricato il suo sistema sopra un mero possibile, che non esiste, sull' idea dell' essere.

Digitized by Google

4. Il secondo carattere dell'idea, il vero stigma di essa che la distingue radicalmente dall'ordine reale, è *l'universalità,* la quale consiste nell'attitudine che ha di rappresentarci *tutte* le cose reali che ad essa sono conformi. Infatti: se l'idea rappresenta la cosa nella sua *possibilità,* ogni volta che noi vedremo e percepiremo una nuova realizzazione di tal cosa, faremo un nuovo *atto soggettivo* con cui affermeremo una nuova esistenza reale di detta cosa, ma l'*oggetto,* l'idea che ce la rappresenta, sarà sempre la medesima com'è la medesima possibilità, e non già una nuova per ogni realizzazione. Se io ho l'idea di viola, vedendo una viola affermo che esiste un individuo reale corrispondente ad essa idea, ma questa mi serve sempre per tutte le viole reali ed uguali che trovo, le quali corrispondono sempre ad un' idea medesima (1).

Sono le cose reali che possono essere molte uguali; l' idea che le rappresenta dinnanzi alla mente, appunto

---

(1) La realizzazione, singola o molteplice che sia, non arreca nulla di sovrappiù all'idea. Poniamo che io abbia l'idea di cavallo, non in genere soltanto, ma fornito di tutte quelle particolarità che sono necessarie a quest'animale per la sua esistenza: ch'io pensi il pelo nero, i brevi orecchi, i lunghi crini, la piccola testa, l'eretta cervice, gli occhi ardenti, la bocca spumosa, il dosso pieno, l' asciutto ventre e le gambe snelle; e di più tutte le particolarità del cavallo individuo interno ed esterno in modo che, s'io fossi creatore, lo potessi realizzare in effetto seguendo l'esemplare che ne ho in mente. Certo per qualunque nostro lavoro, di molte cose particolari si suscita in noi l'idea mano mano che lo andiamo facendo, chè non potremmo eseguirne le particolarità ulteriori senz'averle prima pensate. Ma supponiamo ch'io avessi prima interamente l'idea suddetta del cavallo e poi che potessi effettuare e creare in realtà il cavallo reale in modo che corrisponda perfettamente all'idea che m'ha servito di norma, e lo effettuassi e creassi davvero. Ciò ammesso si domanda: quel mio concetto completo di cavallo, ricevette forse qualche cosa dalla reale sussistenza del cavallo medesimo? Nulla al tutto. Esso era perfetto e conteneva tutte le particolarità, nessuna eccettuata, epperciò ha potuto servirmi di esemplare a produrlo in realtà. Dunque la sussistenza reale degl'individui non aggiunge nulla all'idea, non le apporta il più piccolo grado di perfezione oltre quello ch' essa già possiede. In questo senso si può dire l' idea *indipendente dalle cose reali.* — Cfr. Rosmini, *N. S.* nn. 402-7 — Conforme a ciò S. Tommaso appunto dice: « Ad cognitionem duo concurrere oportet, scilicet *apprehensionem,* et *judicium* de re apprehensa » (*De Verit.*, q. X, a 8).

Digitized by Google

perchè prescinde dagl' individui reali, è una per tutte, ed è essa quella che ce ne mostra l'uguaglianza. Due cose sono uguali precisamente perchè corrispondono ad una medesima idea, perchè sono due realizzazioni di ciò che l'idea ci mostra possibile. Quando un architetto ha concepito l'idea di una casa nella sua possibilità, può fabbricarne una, due, tre, quattro, finchè ne vuole, tutte eguali tra loro perchè corrispondenti sempre alla stessa idea. Le case reali e sussistenti sono molte, in tal caso; ma l'idea, la casa ideale, la cosa possibile è una sola. Così di pezzi d'argento da cinque lire ve ne sono molti in circolazione, ma l'idea che noi ne abbiamo è una sola, ed è per questo che riconosciamo subito la moneta, quando la troviamo conforme alla nostra idea.

Appunto perchè l'idea ci rappresenta la cosa nella sua *possibilità,* essa ci serve a rappresentarci la cosa in tutte le sussistenze reali che ebbe, che ha, che avrà, che può avere; ossia è *universale.*

Più ancora. L'idea sola è universale, perchè essa sola è veramente rappresentativa. — Pare che ci siano anche dei reali rappresentativi ed universali, ma non è così. Ad es., sembra che un ritratto rappresenti tutti gli uomini reali e viventi che gli somigliano, ma esso, in quanto è una cosa reale e sussistente, non è che una tela od una carta colorata e impiastricciata; siamo noi che, formandoci l'idea di esso ed a questa paragonando gl'individui reali, lo facciamo diventare in qualche modo rappresentativo (1).

5. Allo stesso modo però che abbiamo attribuito alle idee la *possibilità,* sebbene in sè stesse sieno *esistenti* e non già soltanto possibili; adesso attribuiamo ad esse l'*universalità,* benchè in sè medesime esse siano enti *particolari.* Cioè, l'idea è un ente particolare dell'ordine ideale, che ci fa conoscere *tutti universalmente* gli enti

(1) Rosm. *N. S.* n. 107 nota.

Digitized by Google

dell'ordine reale che gli corrispondono. In questo senso, pertanto, si può attribuire all'idea l'aggettivo *particolare.*

Ma invece non si può dire *idea particolare* nel senso di quei filosofi che intendevano con ciò distinguerla dall'*idea universale*, dicendo che l'idea universale è quella che rappresenta più individui, l'idea particolare quella che ne rappresenta un solo! — È possibile che un'idea rappresenti un solo individuo? Supponiamo anche che ne esista un solo e che sia improbabile che ne esistano altri uguali: prendiamo p. es., l'idea di una persona viva e vera. Non è certo facile che ne esista realmente un'altra del tutto uguale. Ma qui non si tratta di veder se è probabile o no questo, nè di fondarci su una scommessa; ma si tratta di vedere se è impossibile logicamente ed assolutamente, se è assurdo, contraddittorio nel suo concetto, se non si può pensare. Ora l'idea che noi abbiamo di una persona particolare non implica niente affatto tale impossibilità, anzi appunto perchè è un' idea, perchè prescinde dalla realtà, perchè riguarda il solo possibile, ci mostra la possibilità che ne esistano un numero indefinito di altre tutte, per quanto dal difuori ne conosciamo, perfettamente uguali, a farci conoscere le quali essa idea sarebbe adatta. È quindi assurdo che l'*idea di un particolare* rappresenti lui solo.

Altra cosa è se si dice che alle volte la mente umana bada solo e riflette ad un particolare, riferendo solamente a lui l'idea universale. Ma anche se la mente non fa uso dell'universalità dell'idea, ciò non toglie ch'essa idea sia tale. Ad es., un figlio guardando il ritratto di suo padre non pensa che all'individuo reale ch'egli ha veduto e della cui esistenza reale è persuaso. Ciò però non esclude che il ritratto sia capace anche di rappresentare tutti gli altri uomini che al padre rassomigliassero (1).

---

(1) Rosm. *N. S.* n. 92. — Il già citato psicologo americano William James confonde insieme *astratto, generico* e *universale*, cose e concetti che vedre-

Digitized by Google

Rimane adunque fermo ciò che scriveva il compianto Gianmmaria Bertini professore dell'Università di Torino, avversario scientifico del Roveretano, ma ingegno forte ed acuto « Ogni vera idea, sia pure determinata quanto si voglia, è sempre *universale,* siccome tutti Rosminiani e non Rosminiani, abbiamo imparato da Antonio Rosmini » (1). Tuttavia il Rosmini stesso ha osservato e di-

---

mo doversi ben distinguere. Dopo di ciò combatte tutti quei filosofi che hanno dato ogni pregio alla cognizione degli universali, disprezzando la cognizione dei particolari. « I nostri pensieri, egli dice, sono di singolari, particolari, indefiniti, e universali, misti insieme in ogni maniera. » Sì, noi conosciamo anche i reali ed i particolari per mezzo delle idee, e disprezzare tale conoscenza è da stolti: il nostro pensiero si rivolge ora alle cose concrete, ora alle astratte, può considerare il particolare o l'universale, ma le *idee* sono universali sempre, tanto è vero che, siccome confessa pure il James, sia che si contempli una cosa nella sua particolarità o nella sua universalità, il contenuto dell'idea non varia. « Quando io universalizzo o individualizzo la sua applicazione (del concetto) ed il mio pensiero si volge a intendere sia *questo* bianco sia *tutti i possibili* bianchi, in realtà intendo due nuove cose e formo due nuove concezioni. Tale alterazione del mio concetto *non ha niente che fare con alcun cangiamento dell' immagine ch' io posso avere dinnanzi all' occhio della mente,* ma soltanto colla vaga coscienza che circonda l'immagine.... » Questo non cangiar dell'immagine, o, meglio, dell'idea, nonostante la sua varia applicazione, è appunto la sua *universalità.* Cangiano i nostri pensieri; l'idea ora è riguardata solo rispetto a un individuo, e *l'atto soggettivo* del nostro conoscere è rivolto ad esso senza badare all'universalità dell'idea e senza farne uso: ora è osservata nella sua universalità e *l'atto soggettivo* nostro muta; ma l'idea rimane sempre la stessa, *universale.* Il James cita pure il Rosmini e il suo traduttore e commentatore inglese Davidson a conforto della sua opinione che l'universalità non è delle idee, ma è una proprietà dell'intelletto nostro, il quale può applicar l'idea a quante conoscenze vuole e ripeterne sempre l'applicazione. Ma il Rosmini non dice, e probabilmente il Davidson (*Op. cit.* p. 43 e 72) non vuol dire, altro che il già osservato sopra: cioè che l'intelletto può non far uso dell'universalità dell'idea; e inoltre che l'idea in sè è un'entità particolare e l'universalità riguarda la sua relazione colle cose reali. L'intelletto certo s'accorge di questa universalità appunto solo quando ripete l'applicazione dell'idea; ma s'egli la può così applicare senza che vari, è perch'essa ha quest'attitudine, mentre il reale non la può avere se non in quanto è universalizzato nell'idea. È dunque vero il principio che — un elemento universale è presente in ogni pensiero — malgrado tutti gli sforzi del James per combatterlo. (W. James, *The Principles of Psychology.* New-York, 1893, vol. I, p. 473 e segg).

(1) Nel periodico: *La filosofia delle scuole italiane.* (Aprile, 1876, p. 177). — Così un altro contemporaneo filosofo inglese cerca di far intendere l'universalità dell'idea: Le idee « sono universali, in quanto sono completa-

Digitized by Google

mostrato a sua volta che questo è pure il gran carattere riconosciuto da Platone nelle idee, le quali egli riguardava come tipi, come disegni, come esemplari delle cose: « Ora la natura d'esemplare, παράδειγμα (1), che Aristotele schernisce come vana metafora poetica, è pure la parola solenne che esclude il *realismo,* perchè per essa s'intendono chiaramente contrapposte le *cose reali* alle *idee,* onde queste, secondo la teoria dell'esemplare, sono categoricamente diverse e anteriori logicamente alla realità di quelle. — Onde crediamo che PLATONE IL PRIMO E IL SOLO abbia scosso dalla filosofia il pernicioso realismo de' suoi predecessori ed abbia conosciuta la singolare natura delle idee » (2).

---

mente svestite della particolarità che caratterizza tutti i fenomeni di mera sensazione. Afferrare la natura di quest'universalità non è facile. Forse il miglior mezzo per raggiungere questo fine è di metterla in contrasto col particolare. Non è difficile a intendere che una sensazione, un fenomeno di senso, non è niente di più del particolare che è. Come tale, cioè nella sua stretta particolarità, esso è assolutamente impensabile. Nell'atto proprio in cui è pensato, qualcosa di più emerge, e questo qualcosa di più non può essere di nuovo il particolare.... Dieci particolari *per se* non possono essere pensati meglio che uno..... Vi emerge sempre nel pensiero qualcosa di addizionale, che è la possibilità di altri particolari per un'indefinita distesa.... Questo qualcosa di addizionale ed indefinito ch'essi richiedono è un universale.... L'idea od universale non può venir dipinta nell'immaginazione, perchè ciò la ridurrebbe nello stesso tempo al particolare.... Questa impossibilità a formare sorta alcuna di pittura o rappresentazione di un'idea, non procede da alcuna imperfezione o limitazione della nostra facoltà, ma è una qualità inerente alla propria natura dell'intelligenza. S'involge una contraddizione nel supporre che un'idea od un universale possa diventare oggetto del senso o dell'immaginazione. Un'idea è così diametralmente opposta ad un'immagine » (JAMES FERRIER, *Lectures on Greek Philosophy,* pp. 33-39).

(1) *Timeo*, p. 28, 38.

(2) ROSM. *Aristotele esposto ed esaminato*, p. 41, 2, 3, 4. — Aristotele combattendo gli *esemplari* platonici, oppose che ci vorrebbe poi qualche altra cosa per riconoscere l'uguaglianza delle idee coi reali, e si cadrebbe così nel sofisma del terz'uomo (τρίτος ἄνθρωπος); vale a dire, oltre l'uomo reale e l'uomo ideale, ce ne vorrebbe un terzo per poterli confrontare. Ma lo Stagirita dimenticò che non son conosciuti i reali separatamente dalle idee, sibbene le idee son conosciute in modo diretto, ed i reali solo per mezzo di esse, ciò che basta a far cadere il sofisma: poichè la cognizione di un reale è la stessa cognizione dell'idea, più la *persuasione* nostra, dovuta alle sensazioni sperimentate, che il reale corrispondente esiste. Vedremo, spiegando l'origine delle idee, la parte dovuta alle determinazioni dei sensi, ossia all'azione delle cose reali.

Digitized by Google

6. Terzo carattere delle idee è l'*infinità*. Se l'idea presenta alla mente la cosa nella sua possibilità universale, ella è infinita, in questo senso che ci fa conoscere che detta cosa può essere realizzata un numero quanto si voglia grande di volte, senza che a siffatta possibilità si possa mai assegnare un fine varcato il quale essa sia esaurita.

Dobbiamo qui distinguere accuratamente i concetti di *finito, indefinito, infinito.*

Il numero delle cose realmente esistenti è sempre *finito.* È assurdo che un numero, il quale consta di unità, sia *infinito,* perchè allora si avrebbe che la somma di più finiti può formare un infinito. Inoltre il numero essendo formato di unità, queste devono preesistere, almeno logicamente, a quelle: e supponendo noi di metterle insieme a formare il numero infinito cominciando da uno, due, tre, ecc., per quanto andiamo avanti non solo col numerare attualmente ma anche allentando le briglie alla più sfrenata immaginazione, e lanciando il pensiero nell'abisso immenso del possibile, intendiamo di dover sempre venire a questo che o noi non ci fermiamo mai mai e quindi non potremo avere il numero, o ci fermiamo ad un certo punto e diciamo *questo è il numero infinito,* ma in realtà esso sarà finito constando nè più nè meno delle contate unità precedenti e potendone noi sempre aggiungere delle altre. — Per una proprietà costante della serie numerica, continuando pure il corso di questa serie all'infinito, ogni numero che si aggiunge non si eleva che di un'unità sul numero finito che lo precede. Dunque non c'è numero possibile nella serie naturale che non sia finito (1). — Infine: ad un numero si può sempre togliere ed aggiungere delle unità. Ora supponiamo il *numero infinito,* supponiamo ad esempio infinito il numero delle stelle: se noi togliamo un'unità, se togliamo una stella, come

(1) Così quell'insigne matematico e filosofo che fu il savoiardo Cardinale Sigismondo Gerdil (*Opere*, vol. V, p. 10). — Ai nostri giorni questa verità è stata rimessa in luce da parecchi filosofi, tra cui in Francia il Renouvier.

Digitized by Google

resta? finito od infinito? Se resta finito, verrà l'assurdo che un finito più un'unità (finita) fa l'infinito: se resta infinito vien l'altro assurdo che un numero meno un'unità (e dicasi pure: meno due, meno tre, ecc.) resta ancora lo stesso numero, e che una parte è uguale al tutto. È quindi contradditorio il concetto di numero infinito, poichè il numero è determinato dalla somma di unità finite e non può essere infinito in modo alcuno: dire *numero infinito* è lo stesso che dire *finito-infinito, sì e no* nello stesso tempo.

Ma se il numero degli individui reali, sussistenti, conformi ad una stessa idea, è certamente *finito*, l'idea che ci mostra la sola possibilità si distende all'infinito, e ci mostra che per quanto crescano i reali, la possibilità loro non diminuisce mai, è sempre la medesima, e non sarà mai esaurita. Quindi dicono comunemente i filosofi che la serie dei possibili è infinita.

Ancora. Se Dio, per un supposto, volesse creare tutti gl'individui possibili corrispondenti ad un'idea, potrebbe egli crearli tutti? creare tutta la serie infinita? No, certamente; perchè allora ci sarebbe un numero infinito di reali il che è assurdo, e Dio non può fare l'assurdo. Che può Egli fare adunque? Potrebbe, se volesse nella sua eterna Ragione, crearne sempre, sempre, senza cessar mai, crearne all'indefinito; ma non arriverebbe mai a crear tutti quelli che, assolutamente parlando, sono possibili, non potrebbe mai esaurire la possibilità dell'idea.

Adunque, la possibilità è infinita; i reali e sussistenti sono di numero *finito*, ma possono crescere all'*indefinito* senza giammai raggiungere l'infinito, senza giammai esaurire la possibilità. Perciò l'idea, che ci fa conoscere la cosa nella sua possibilità ed universalità, si estende all'infinito. L'*infinito* è nell'idea, il *finito* nella sussistenza reale, e l'*indefinito* nella potenza di realizzare ciò che si vede possibile nell'idea. L'indefinito, che è il moto del finito all'infinito, non si potrebbe concepire senza ammettere l'*infinità* dell'idea.

Digitized by Google

LEZIONE IV

Caratteri dell'idea (*seguito*).

1. Terzo carattere delle idee in se stesse, *necessità;* varie sorta di necessità, necessario e contingente. — 2. Quarto carattere, *immutabilità;* cosa si muti nella cognizione: quinto carattere, *eternità.* — 3. Carattere dell'idea in relazione alle menti, *unità numerica* o *identità.* — 4. Un esempio di tutti i caratteri. — 5. Se questi caratteri siano negativi.

1. Raccogliendo i caratteri delle idee in quanto si riferiscono alle cose reali possiamo dire: L'idea è l'oggetto intelligibile che rappresenta alla mente la cosa nella sua possibilità assoluta, nella sua universalità infinita.

Senonchè dicendo noi *idea che rappresenta una cosa,* pare che mettiamo in essa tre elementi, cioè l'idea, la rappresentazione e la cosa. Ma non è così. Un oggetto solo c'è nel pensiero, benchè con più relazioni. Se si considera l'oggetto pensato in sè, lo si dice *cosa pensata* o *essenza intelligibile:* se si considera rispetto alla mente da cui è veduto, dicesi *idea:* se si considera rispetto al reale conosciuto per mezzo suo, dicesi *rappresentazione* o *forma* intellettuale di esso. Abbiam visto che cos'è l'idea in relazione al reale: che cos'è dunque l'idea in sè medesima? Se ci fa conoscere la possibilità infinita ed universale, non possiamo conchiudere altro se non che in se stessa ella sia questa medesima possibilità esistente dinnanzi all'intelletto, in un modo puramente ideale e tale da illuminare la mente, non già in un modo reale e tale da impressionare i sensi. Perciò, quando si dice che l'idea contiene l'essenza o la possibilità della cosa non si deve credere che altro sia l'idea, altro l'essenza o la possibilità; ma sono tutt'uno, sotto diverso aspetto e in diversa relazione. Così, si può dire che l'acqua contiene H^2O, sebbene H^2O sia tutt'uno con l'acqua.

Adunque le idee in sè e come essenze sono la possibilità che rifulge all'intelletto. La medesima cosa in

Digitized by Google

un ordine la chiamiamo *reale* o *sussistente,* e nell'altro ordine la chiamiamo *ideale* o *possibile* (1).

Di qui risultano i caratteri delle idee considerate in sè o quali essenze intelligibili. Il primo carattere loro è la *necessità.*

Necessario, in senso relativo e volgare, dicesi ciò che è indispensabile relativamente e condizionatamente ad uno scopo speciale. Per esempio, è necessario il colore per fare un quadro, e nel Vangelo son detti necessarî gli scandali allo svolgimento della religione: *necesse est ut eveniant scandala.* Invece, *necessario* in senso assoluto ed incondizionato dicesi quello che non può non essere: per esempio è necessario che un angolo inscritto in un mezzo cerchio sia retto. Quest'ultima necessità è la vera necessità, la necessità assoluta o logica, e di essa parliamo.

Mentre poi necessario, nello stretto significato filosofico, è ciò che non può non essere; all'incontro ciò che è ma potrebbe non essere, oppure non è ma potrebbe essere, dicesi *contingente,* da *contingere,* avvenire, quasi un avvenimento accessorio, secondario, *avventizio.*

Premesso questo, diciamo che l'idea, riguardata come essenza, è per sua natura *necessaria.* Infatti l'idea in sè stessa abbiam veduto ch'è la possibilità della cosa. Ora nel campo dei possibili tutto è necessario, e il contingente ha luogo soltanto entro la sfera delle cose reali. L'orologio reale è se lo faccio o se vien fatto; l'orologio ideale, possibile, è tale necessariamente, all'infuori di me, non son io che faccio la sua possibilità, tutt'al più

---

(1) Quindi non bene intese la dottrina rosminiana il Bertini (*periodico citato,* art. cit., p. 197-8) quando suppose che secondo essa le idee altro non fossero se non oggetti intelligibili, e la lor natura consistesse tutta nell'*essere intese* dall'intelletto, senza che *in sè* siano nulla. Anzi, le idee sono *in se stesse,* e nell'essere intese dalla mente manifestano soltanto questa lor natura: come il reale è *in se stesso,* ma la sua realtà si manifesta nell'agire sul sentimento, sicchè viene conosciuto in via positiva, e anche, come vedremo, in via negativa che alla positiva si riduce. I caratteri delle idee *in sè* fanno prova di quanto è asserito.

Digitized by Google

la scopro. Così il triangolo reale può esser fatto o non fatto, tracciato o non tracciato; il triangolo ideale è assolutamente e necessariamente nella sua possibilità, all'infuori di questa contingenza. Il possibile è possibile assolutamente, logicamente, *necessariamente;* e l'impossibile è pure assolutamente, logicamente, *necessariamente* impossibile. Neppure Dio (se si ammette questa Causa infinita ed onnipotente di tutte le cose contingenti) potrebbe fare che ciò che è impossibile e contradditorio diventi possibile, o viceversa. Quindi ciò che non involge contraddizione è possibile e necessariamente possibile. Se l'idea pertanto è in sè stessa la *possibilità ideale* della cosa, essa è necessaria, e nessuno può fare che non sia o annullarla. — Di un reale si può pensare che non esista realmente: di un possibile si può pensare che non sia possibile? Mai più: esso è possibile assolutamente, logicamente, incondizionatamente, necessariamente.

2. Secondo carattere, che deriva in modo diretto da questo primo, è la *immutabilità.* Mutabile è solo il contingente, il quale può essere o non essere, essere in un modo o nell'altro. Il necessario, appunto perchè non può non essere, è impossibile che soffra mutazioni, perchè in quella parte che si mutasse non sarebbe più. Esso è *necessario* così com'è.

Nel citato Dialogo del Manzoni un interlocutore afferma che le idee sono immutabili, ma l'altro lo nega dicendo che l'artista ha concepito il fiore in una maniera, poi, non essendone contento, ha mutato e rimutato la sua idea sino alla forma definitiva. Il primo, però, ammette che in detto caso l'artista abbia fatto una sequela di operazioni, ma sostiene che con ciò non hà mutato l'idea e invita il secondo all'esperimento. Questi accetta: « — Nulla di più facile. Ecco, sono io l'artista; mi piaceva il fiore come l'avevo ideato, ma, ripensandoci, trovo che c'è una foglia che non fa bon effetto; e gliela levo. — E vi pare d'aver mutata l'idea? — No? — Vi

Digitized by Google

dico che bisogna dimostrarmelo. E come fate a dimostrarmi che, dopo codesta operazione, l'idea non è più quella? — Oh bella! confrontandola con l'idea di prima. — Con l'idea di prima? C'è dunque ancora l'idea di prima? — ....Che me l'aveste fatta? — » Infatti l'idea di prima non è venuta meno, se serve a dimostrare che quest'altra è diversa. Certo, se si fosse riusciti a levarle quella fogliuzza l'idea era bell'e mutata; ma come si fa a levare una foglia a un'idea quando le idee non hanno foglie? Queste mutazioni sono possibilissime nelle cose reali, ma l'idee non sono tali cose, e la diversità vien sempre di lì (1).

Tutte le operazioni, pertanto, che l'artista ha fatto riguardo a quell'idea, fu di rimuovere il pensiero da essa per rivolgerlo ad un'altra. Ha *mutato idea*, non ha *mutato l'idea*. Non si deve quindi confondere l'atto soggettivo della nostra mente, contingente e mutabile, come siamo contingenti e mutabili noi stessi, coll'idea in cui esso si appunta, la quale è immutabile e necessaria. Si dice benissimo: *ho mutato idea, l'ho modificata*, ecc. Questo però vuol dire soltanto che l'atto soggettivo, il quale prima s'affisava in una, adesso si affisa in un'altra; non che l'idea stessa si sia mutata. Pretendere con ciò di aver mutato l'idea è più ridicolo ancora di chi preten-

(1) Nell'immutabilità è compreso un altro carattere che distingue l'idea dalla cosa reale, cioè la *semplicità*. L'idea è immutabile, non si decompone, non si stralcia, non si divide, epperciò non ha parti nè si estende come le cose materiali. Nello stesso Dialogo il Manzoni cita un'ode di Pindaro (la decima delle Olimpiadi) che comincia così: « Fatemi trovare in qual parte della mia mente sia scritto il figlio d'Archestrato, vincitore in Olimpia, perchè mi sono dimenticato che gli dovevo un inno ». E partendo da queste parole si fa interrogare scherzosamente se, ad esempio, l'idea di un fiore nella mente dell'artista si trovi molto addentro, o nel mezzo, ovvero vicino alla superficie; se in alto o in basso, o a destra, o a sinistra: se occupi uno spazio quadrato o tondo o di che altra figura, se ci sta per lungo o per traverso, finchè viene a conchiudere ch'essa non vi sta al modo di alcuna cosa reale, e che si diranno sempre delle ridicolaggini attribuendo all'idea simili qualità. — Uno degl'interlocutori del dialogo, il *secondo*, non ammette la semplicità delle idee, e, per sostenere che al contrario sono composte, dice che

Digitized by Google

desse aver mutato una persona in un'altra, perchè prima ha guardato quella, poi questa (1).

---

l'artista mette insieme l'idea di fiore prendendo, ad esempio, da un fiore reale la forma dei petali, da un altro il colore, e così via. Come questo accada lo s'intenderà in seguito parlando dell'origine delle idee; ma intanto il Manzoni, per dimostrare che ciò nonostante l'idea è semplice e immutabile, fa che l'altro interlocutore, il *primo*, inviti il secondo all'esperimento di decomporre l'idea così formata: al che egli non riesce perchè, dopo che ha creduto di levare al detto fiore ideale a una a una le parti con cui era stato composto, s'accorge poi di pensarlo ancora e d'avere l'idea intera nè più nè meno di prima. Infatti il botanico che decompone realmente un fiore reale, per acquistarne un'idea più compita, e accompagna, anzi dirige, col pensiero la sua operazione materiale, errerebbe se credesse con ciò decomporre in pari tempo l'idea di esso fiore; e volendo paragonare la nuova e più ricca idea con l'anteriore, questa non la troverebbe più, se fosse stata fatta in pezzi e sparpagliata qua e là assieme col fiore reale. « Invece di negare all'idea i suoi innegabili attributi, conchiude il sommo lombardo, dovreste ringraziarla inginocchioni che, rimanendovi presente, nella sua immortale semplicità, vi dia il mezzo, l'unico mezzo, di riconoscere in tanti pezzetti di materia le parti d'un tutto che non è più. Anzi l'unico mezzo per poter dire a voi stesso: ho notomizzato un fiore » (*Op. cit.*, p. 171 e segg.).

(1) A proposito dell'immutabilità delle idee scrive il Rosmini: « Un ente è immutabile, solo quando è necessario, quando è assurdo il pensare ch'egli cessi di essere, e cessi di esser tale quale egli è. La necessità logica è l'unico segnale, l'unica prova, l'unica sede dell'immutabilità. Applichiamo la norma stessa alle idee, alla verità. Egli è manifestissimo che io posso vedere ugualmente che non vedere certe verità. Se io attuo il mio intendimento a mirare la verità, che è quanto a dire: se io penso, vengo a scoprire dei veri che prima non conosceva; così pure se io ascolto i ragionamenti di un sapiente: dunque la mia cognizione di essi è contingente. Ma quelle verità hanno forse cominciato ad esser tali solamente in quell'istante nel quale le ho vedute io? hanno cominciato colla mia cognizione? e non erano elle verità prima che io le vedessi? Quando io ho imparato a conoscere che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, sono stato io quegli che ha creato questo rapporto coll'apparirlo, o il rapporto era prima di me, indipendente da me e non punto bisognoso di essere da me conosciuto per essere? La cosa è aperta: altro dunque è la cognizione mia di quel rapporto, altro il rapporto stesso conoscibile. Io posso pensare senz'ombra di ripugnanza che la mia cognizione cessi e ritorni, ella è dunque cosa al tutto mutabile; ma avrei pure gran torto a pensar lo stesso del rapporto conoscibile, e commetterei un grande errore confondendolo con la cognizione ch'io ho di lui, perocchè quel rapporto è al tutto necessario. Io capisco immediatamente e intimamente ch'egli è e fu sempre e non può non essere, non può pensarsi che non sia; e se io dico il contrario, atterrito dalle difficoltà che prevedo in confessare una proposizione così evidente, sì attestata dalla coscienza, non fo che sragionare, io mento a me stesso, io abbandono la

Digitized by Google

Terzo carattere delle idee, considerate in sè medesime quali essenze, è *l'eternità*. Come dalla necessità si deriva l'immutabilità di esse idee, così si deriva pure *l'eternità*. Infatti, dicesi eterno ciò che ha un'esistenza necessaria, che quindi non può non essere, e che, per conseguenza, sempre fu, è, e sempre sarà necessariamente. E tale è l'idea che è necessaria; essa è la cosa stessa possibile, e ciò che è possibile fu, è, e sarà sempre tale (1).

---

semplice osservazione, l'intuizione manifesta del vero, per seguitarmi dietro a un oscuro pregiudizio, che mi sta fitto nell'animo, a un'antipatia irragionevole in me giacente, figlia della mia ignoranza, la quale rendemi inimico ed ingiusto ad una parte della verità » (*Rinnov.*, Lib. III, c. 39).

(1) Platone, pel primo, ha pur osservato l'immutabilità, eternità e necessità delle idee, come si vedrà ancora in seguito. Di lui Cicerone, nel già riferito passo, scrive: « Has rerum formas appellat ἰδέας ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato, *easque gigni negat* et *ait semper esse* ac ratione et intelligentia contineri; coetera nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius esse uno et eodem statu » (*Orat.* 10). E ancora: « (Plato) *nihil*... putat esse, *quod oriatur et intereat*, idque solum esse, quod *semper tale sit quale sit*, quam ἰδέαν appellat ille, nos speciem » (*Tuscul.* I, 24, 58). — Ma anche Aristotele, tanto nemico delle idee platoniche, non manca di riconoscerne i due solenni caratteri, l'*universalità* e la *necessità*. Egli vuol stare ai fatti, alle cose reali, come un positivista moderno qualsiasi: però, quando parla della cognizione che abbiamo di essi, della scienza, delle ragioni, delle idee (in altre parole) che noi ne abbiamo, proclama senza esitare, con meraviglia di tutti gli storici della filosofia e con grave scandalo de' suoi seguaci in positivismo, che queste ragioni sono universali e necessarie, che la cognizione e la scienza versano intorno alle ragioni universali e necessarie delle cose. « Che cosa sia la scienza, dice egli in un luogo, da ciò è manifesto (se vogliamo cercare sottilmente la verità e non andar dietro alle similitudini), che tutti stimiamo *non poter essere altrimenti* quello che sappiamo.... Dunque lo scibile è *necessario*. Perciò è *eterno*, poichè ciò che è necessario semplicemente è eterno tutto, e ciò ch'è eterno è senza nascita e senza morte » (*Eth. Nic.* VI, 4). E più sotto: « La scienza è delle cose *universali* e *necessarie* » (Ivi, 5 — Cfr. *Metaph.* XII, 10). « Er sagt, dice lo Zeller, ohne Beschränkung: dass Wissen gehe nur auf's Allgemeine, und ebenso unbedingt: nur das Einzelwesen sei ein substantielles » (*Die Philosophie der Griechen*, 2° vol., 2ª ediz. p. 252 — Cfr. Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1868, p. 73). — S. Tommaso, che segue Aristotele pure in ciò, scrive: « Rationes *universales* et *necessariae* contingentium cognoscuntur per intellectum ». E ancora: « Si attendantur rationes *universales* sensibilium, omnes scientiae sunt *necessariae;* si attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus » (*S. Th.* 1, p. q. 86, a. 3).

Digitized by Google

3. I tre caratteri detti ora, la necessità, l'immutabilità, l'eternità, appartengono alle idee in proprio; mentre, come s'è osservato, i primi tre, la possibilità, l'universalità, l'infinità, involgono una relazione inevitabile colle cose reali. Da tutti sei, poi, deriva il carattere che ha l'idea in relazione alla mente, cioè l'*unità numerica* o l'*identità* per tutte le menti.

Se per ogni classe, per così dire, di possibili, vi è un'idea che li rappresenta tutti, ed è universale ed infinita, essa dev'essere una sola, ed una sola per tutte le menti nel suo fondo. Più possibilità di una stessa classe d'individui, più infinità, non si possono concepire. — Qualora l'idea fosse un atto o un prodotto della mente umana, se ne avrebbero tante diverse quante diverse sono le menti: ma poichè ogn'idea è necessaria, immutabile, eterna, è segno ch'essa discende alla mente da un principio superiore alla mente stessa, non è un prodotto della mente, come vedremo parlando dell'origine, è radicata in qualche cosa di assoluto, di elevato sopra le menti particolari, trascendente i singoli intelletti e una sola per tutti, come il sole è uno, benchè molti siano gli occhi che lo vedono (1).

Così le diverse menti degli uomini hanno tutte la medesima identica idea di triangolo, di casa, di albero, ecc. di tutto ciò, insomma, di cui danno una medesima definizione (2). Si può intendere diversamente una parola,

---

(1) S. Agostino molto acutamente osserva: « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate » (*Confess.* l. XII, c. 25).

(2) « Più uomini » scrive il Rosmini « o tutti, veggono una verità, contemplano un'essenza, o un rapporto fra più essenze che è anch'egli un'essenza. Ora quest'oggetto ideale intuito da più o da tutti gli uomini, è egli identico o diverso secondo il numero degli uomini che lo intuiscono? Io affermo che egli è un solo di numero e però identico perfettamente. Io dico che ogni uomo di buon senso, il quale consideri, a ragion d'esempio, le verità matematiche che s'insegnano in Europa e ugualmente in America, e dimandi a se stesso se la verità che due e due fanno quattro, o l'altra che il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla

Digitized by Google

si possono dare diverse definizioni di una cosa, nei penetrali del sentimento e della fantasia possono giacere sensazioni e immaginazioni diverse incomunicabili, e ciò si farà più chiaro quando tratteremo della genesi delle idee e della loro successiva derivazione da un'idea suprema; ma quando si è d'accordo nel significato delle

---

somma dei quadrati dei due cateti, od altra qualsiasi la qual s'intuisce dagli Americani, è, sì o no, una verità identica di numero con quella che intuiscono gli Europei; non esiterà un punto a rispondere a se stesso, che ciascuna di quelle verità è una, identica assolutamente, semplicissima; e che non ci potrebbe essere goffezza maggiore che il credere fossero tante verità diverse, quanti sono i paesi in cui si contemplano, o quanti gli uomini contemplanti. Questo è ciò che suggerisce pur il primo pensiero: questo è ciò, a mio credere, che gli uomini tengono per indubitato, e però che è un vero patente, indettato a tutti dal senso comune. Lo stesso si dica di un'idea qualsivoglia, per esempio il cavallo intuito mentalmente, l'uomo, ogni altra cosa di cui si farebbe in Europa come in America un'uguale definizione. Egli è certo che ciascun uomo intuente la natura umana astratta fa un atto diverso *(soggettivo)*, ed ha una facoltà diversa da quella di un altro uomo; vi sono dunque tanti intendimenti quanti sono gli uomini, e tanti atti quanti sono i pensieri che ciascuno fa dell'umana natura, ma questa umana natura è sempre la stessa identica di numero, veduta da tutti i contemplanti, benchè disseminati e disgiunti per lo spazio e pel tempo quanto si voglia lontano. Dove voi potrete vedere in che consiste l'errore di Averroè e onde nacque. Questo celebre filosofo arabo affermava esistere un intelletto unico e comune a tutti gli uomini. L'errore consisteva nel dire della facoltà e dell'atto (*soggettivo*) quello che si deve dire dell'oggetto; questo, cioè le essenze, le idee, o, che è tutto il medesimo, la verità, è cosa unica, identica per tutti gli uomini, e a tutti manifesta e patente più del sole; il che vuol dire è cosa universale; ma gli uomini che la veggono son molti, dunque molte le facoltà, molti gli atti di queste facoltà, sebbene quella rimanga unica. E non sarebbe egli un goffo errore l'affermare che molti sono i soli, perchè molti sono gli occhi che lo veggono e molti gli sguardi che a lui si rivolgono? ed egli si dee considerare che quando gli uomini nominano il sole e di lui favellano, non parlano già delle specie luminose o sensazioni che feriscono i loro occhi, ma propriamente del corpo luminoso che distinguono da queste e che ripongono in cielo, non in se stessi. Il sole stesso, adunque, contemplato intellettivamente e non sensibilmente, è identico per tutti gli uomini in qualunque terra o mare, età o secolo ne ragionino. Tanto ha di unità e di identità a se stesso ogni oggetto, quando non si parli dell'essere suo sensibile, ma solo dell'intellettuale » (Rosmini. *Rinnov.* C. III, c. 44). — Infatti se la cosa reale è una per tutti gli uomini dei quali ferisce i sensi, tanto più la cosa pensata, la cosa possibile, ancor più una perchè universale e atta a rappresentare tutti i reali individui somiglianti.

Digitized by Google

parole, nel definire, nell'osservare, quasi direi, lo stesso lembo del cielo ideale, allora certo tutte le idee, nel loro fondo intellettivo, sono identiche in tutti gli uomini, in tutte le menti. Quanto alle sensazioni che, ad es., due uomini provano nel vedere un tavolino, ciascuno ha le proprie incomunicabili e diverse nell'intensità o sfumatura del colore, nella prospettiva della forma, ecc. ma se pensano coll'intelletto all'ente, alla cosa che ha prodotto in essi le dette sensazioni in quelle determinate circostanze di tempo e di spazio e che servono a volgere la mente in una stessa direzione, essi non pensano che un solo e medesimo tavolino ideale, che rappresenta il reale da essi sperimentato in tali circostanze, il quale nell'unità dell'idea è pensato da entrambi come uno e collocato col pensiero fuori di se stessi in quel dato punto dello spazio e del tempo.

Senza quest'*identità* delle idee, come comunicherebbero gli uomini tra loro? Vi sarebbe solo tra essi quella comunicazione imperfetta che ha luogo anche tra gli animali, consistente in una concatenazione di sensazioni analoghe le une alle altre secondo le analogie dei sensi e dell'organismo: ma non quella comunicazione che rende possibile il trasmettersi delle cognizioni e della scienza. Come mai la scienza dei passati secoli si tramanderebbe a noi, come mai gli uomini s'intenderebbero tra di loro quando non fissassero gli occhi della mente negli stessi oggetti, nelle stesse idee, identiche almeno nel fondo? Se le idee degli uni fossero diverse da quelle degli altri, il genere umano sarebbe un caos: più facile sarebbe a un sordo-muto intendersi con un cieco-nato sulla luce o sui suoni. Nè basterebbe dire che gli uomini avessero idee non *identiche* ma solo *uguali*. Poichè quest'uguaglianza dove potremmo noi conoscerla e chi potrebbe mostrarcela? Ci vorrebbe un'altra idea a cui queste uguali corrispondessero e veduta identica da tutti, sicchè s'andrebbe all'infinito.

Diceva adunque bene un commentatore greco di Ari-

Digitized by Google

stotele, Temistio, che la scienza non è possibile se non a condizione che le idee del maestro siano identiche a quelle del discepolo istruito dal maestro a dirigere bene lo sguardo intellettivo: « εἰ μὴ ταὐτὸν ἦν τὸ νόημα τοῦ διδάσκοντος καὶ τοῦ μανθάνοντος ». Anzi, da questa identità numerica della verità inferiva la necessità di una Mente unica e semplicissima che quella avesse in sè, non accidentalmente come noi, ma essenzialmente; cioè Dio. E se non si ammette questa identità si distrugge anche ogni possibile comunicazione tra Dio e noi, ogni rivelazione ed ogni religione. Giustamente Galileo Galilei lasciò scritto: « Quanto alla verità di che ci dànno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'*istessa* che conosce la Sapienza divina » (1).

4. Valga ad illustrare gli esposti caratteri un esempio qualunque. Pensiamo un triangolo con tutti i suoi requisiti e con proprietà determinate: un isoscele, per ipotesi, di una data base e data altezza.

In questo pensiero noi abbiamo dinnanzi alla mente un'idea che non si confonde punto con la mente stessa soggettiva, ma ne è affatto distinta ed è l'*oggetto* in cui essa mira. Se fosse un prodotto soggettivo della mente potremmo modificarlo o immaginarlo modificato, e pensare, supponiamo, che detto triangolo ideale abbia due angoli ottusi o due lati la cui somma sia minore del terzo, od altre cose simili. Invece la natura ideale di questo triangolo e d'ogni altra cosa è siffatta che noi dobbiamo o rimirarlo com'è o non guardarlo. — Nem-

---

(1) Quest'identità obbiettiva della verità per tutte le menti la traeva, il grande filosofo ed astronomo, anch'egli dal carattere di *necessità*, giacchè scrive pure: « L'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte; ma di quelle poche intese dallo intelletto umano, credo che la cognizione agguagli la divina nella *certezza obbiettiva*, poichè arriva a comprenderne la *necessità*, sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore. » (*Dialoghi sui due Massimi Sistemi*, ecc. Giorn. I, vol. cit., p. 256-7).

Digitized by Google

meno si confonde, il triangolo pensato, con un triangolo reale qualunque estrasoggettivo che avessimo sott'occhio, perchè questo non è ciò che ci sta dinnanzi alla mente e potremmo distruggerlo rimanendo l'idea.

Lo stesso pensarlo, poi, è intenderlo, e per mezzo di esso noi conosciamo tutti i triangoli reali corrispondenti, che si possono fare o col gesso o in legno o in metallo, o in qualsivoglia modo. Quando vediamo e percepiamo coi sensi un triangolo reale che corrisponde a quest'idea diciamo che è un triangolo, anzi un isoscele, ecc., e lo distinguiamo da ogni altra cosa classificandolo fra i triangoli isosceli. E dunque per mezzo dell'idea che conosciamo i reali, ma essa la conosciamo di per sè. L'idea è quindi *intelligibile.*

Pure non ci dice quest'idea che alcun triangolo esista realmente e sia piuttosto di ferro che di legno o di altro: a ciò è duopo un'affermazione che noi facciamo in seguito all'esperienza dei sensi con cui percepiamo tali triangoli reali. Contemplando questo triangolo ideale non pronunciamo che verun triangolo reale sussista in corrispondenza ad esso: solo vediamo ch'esso è *possibile* e, posto che se ne facesse uno reale, dovrebbe essere così o così.

E se invece di farne uno se ne facessero cento, mille, un milione, tutti dovrebbero avere queste proprietà e qualità che la matematica non dimostra solo pel triangolo scritto sulla lavagna, ma in universale, e tutti questi triangoli sarebbero conosciuti nella stessa idea come in oggetto rappresentativo di tutti, benchè per ognuno noi affermiamo la realtà con un giudizio nostro particolare. Ecco l'attitudine che ha l'idea di rappresentare tutti i reali che le corrispondono in *universale:* e questa universalità si estende all'*infinito* senza esaurirsi mai.

Infine, è facile intendere come questo triangolo possibile e ideale, questa possibilità di triangolo da noi contemplata nell'idea, è *necessaria,* è e non può non essere, e nemmeno Iddio può fare che diventi un impos-

Digitized by Google

sibile, che diventi un assurdo: è *immutabile* per ciò stesso, è *eterna*. E come è una sola possibilità universale e infinita per tutti i reali corrispondenti, che rappresenta, così è una sola per tutte le menti, superiore alla mente nostra per i caratteri della necessità, immutabilità, eternità.

5. Taluni, per toglier forza a questi caratteri delle idee, pure evidenti, hanno immaginato delle entità, dei caratteri, delle qualità soltanto *negative* senza nulla affatto di *positivo*, e tali hanno dichiarato le mirabili proprietà di cui abbiamo discorso. Secondo essi, non è già che l'idea sia universale positivamente, solo è negativamente non-particolare, giacchè prescinde dalla particolarità della cosa: non è già l'idea necessaria, immutabile, eterna, ma solo non-contingente, non-mutabile, non-temporanea, perchè prescinde dalle cose contingenti, è fuori delle categorie dello spazio e del tempo. Questo, però, non regge. — Certo, s'intende benissimo che si attribuiscano i detti caratteri alle idee in altro modo e in altro senso che non si attribuirebbero a un reale: giacchè un reale assoluto, necessario, universale, qual è Dio nel concetto teistico, sarebbe necessario nella sua sostanza, universale nell'immensa pienezza delle sue perfezioni, vale a dire necessario ed universale in un senso adatto all'ordine della realtà, non all'ordine delle pure idee: di tutto bisogna parlare in modo conveniente alla propria sua natura. Ancora si capisce benissimo che noi, circondati e premuti d'ogni intorno dalle cose reali che agiscono dinamicamente sul nostro sentire, non giungiamo alla contemplazione delle pure idee che astraendo e prescindendo dal giudizio sulla sussistenza attuale delle cose reali, lasciandolo affatto in disparte, e quindi prescindendo dalla individualità particolare di queste cose reali, dalla loro mutabilità, contingenza, temporaneità. — Ma non si può dire dopo ciò, senza cadere in un vaniloquio, che i caratteri di universalità, di necessità, di eternità, che

Digitized by Google

negativo; il quale negativo non si sa poi che razza di universale e di necessario possa mai essere, poichè se io ad esempio tolgo dal ferro la ruggine ed arrivo col rimuover questa al metallo lucente, non si può conchiuderne che esso metallo sia solo un ente negativo, una *non-ruggine.* Se a forza di remozione o di astrazione si arriva all'universale eterno, immutabile, necessario, è segno ch'esso c'era sotto *positivamente.* Noi, esseri reali immersi nel mondo reale, per fissare la nostra attenzione nella pura luce dell'idealità dobbiamo fare un po' come il *messo* dantesco:

> Dal volto rimovea quell'aer grasso
> Menando la sinistra innanzi spesso.

Ma come non mostrerebbe senso comune chi dicesse la luce non già qualchecosa di positivo, sibbene solo negativamente una *non-nebbia,* così chi dicesse il simile delle idee. Ogni aspetto negativo riguardo a noi (πρὸς ἡμᾶς) suppone un aspetto positivo in sè per natura (φύσει): altrimenti si fa una filosofia della negazione che mette capo al nulla. E difatti, se le idee sono solo negativamente non-contingenti, non-mutabili, non-temporanee per la bella ragione che noi a contemplarle in se stesse dobbiamo prescindere dalle cose contingenti, mutabili, temporanee; per la stessa bella ragione dovremo dire che nemmeno sono positivamente idee, ma solo negativamente *non-reali,* perchè per contemplarle in sè dobbiamo prescindere dalle cose reali: ed irreale, per chi nega le idee, equivale a nulla. Un nulla sarà ciò da cui dipende ogni nostra scienza e cognizione? Dal niente non si fa niente, *ex nihilo nihil fit,* direbbero qui dirittamente gli antichi, e il nulla non può farci conoscere. Saranno un nulla le idee che spingono gli artisti alla perfezione dell'arte, i buoni alla perfezione della vita, i dotti alla perfezione della scienza? Un nulla le idee che Guglielmo di Humboldt scriveva allo Schiller — *essere per lui ciò*

Digitized by Google

questa è la conclusione inevitabile per coloro che oscillano tra una parte e l'altra, tra l'eterno e il temporaneo, tra il mutabile e l'immutabile, tra il necessario e il contingente, tra l'universale e il particolare, pretendendo che l'idea non sia nè una cosa, nè l'altra, e recando la confusione nel campo della scienza.

Nel caso presente, se in altro mai, la via di mezzo non si dà: poichè una cosa, dal momento che è, dev'essere o mutabile od immutabile, o temporanea od eterna, o contingente o necessaria. I primi sono i caratteri delle cose reali che agiscono sul nostro senso: i secondi sono caratteri delle idee che illuminano la nostra intelligenza; e tali due ordini di cose bisogna distinguerli accuratamente, ma ammetterli entrambi. — Viene un idealista e dice così: Questo fenomeno che voi chiamate acqua, un altro fenomeno, che si chiama calorico, me lo disfà, me lo trasmuta in una tutt'altra specie che si chiama vapore; dimanierachè ciò che dicevate chiamandolo acqua, o non era la verità, o, ciò che torna al medesimo, era una verità che poteva cessare d'esser verità; e volete ch'io dica che quest'acqua è? Un essere di questa sorte non l'intendo: dirò fin che volete ch'è un'apparenza, ma niente di più. L'idea che sopravvive impassibile a quella mutazione e a tutte le mutazioni possibili; l'idea identica che fa dare lo stesso nome di acqua a questa e a tant'altre apparenze dello stesso genere, delle quali mille periscono, mentre mill'altre si formano, quella so cosa dico, quando dico che è. Ma noi gli risponderemmo: Dunque perchè nella cosa reale non trovi i caratteri dell'idea, ci vuoi negare l'esistenza d'ogni realità? Dal guardare fissamente ed esclusivamente un lato d'un triangolo tu ricavi la conseguenza che quel lato solo è? E non t'accorgi che negando, e con tutta la ragione, alla realtà que' caratteri dell'idea, gliene attribuisci degli altri opposti, ma ugualmente positivi? Non vedi che appunto perchè quest'altri non appartengono all'idea, e

Digitized by Google

nondimeno tu li conosci, poichè ne fai degli argomenti, bisogna che ci sia qualcosa che non è l'idea, e per di cui mezzo tu sei arrivato a conoscerli? E chi t'obbliga a prefiggerti che l'ente non esista che in quest'unica forma ideale? — Al contrario, se venisse un realista o materialista che negasse l'esistenza delle idee per non vedere in esse il carattere della realtà sensibile, dovremmo ribatterlo con altrettanto vigore. Il fiore ideale che si dice escogitato, immaginato, composto dall'artista, sarà dunque un niente? Allora si può escogitare, immaginare, comporre il niente. E quante volte si dice: un'idea nova, un'idea sottile, profonda, applicabile, utile, ecc.! E allora si riuscerebbe a dire un niente nuovo, sottile, utile, ecc. Inoltre noi abbiamo dimostrato i caratteri delle idee. Vi sarebbe pertanto un niente universale, necessario, immutabile, eterno e magari divino! (1).

---

(1) Si negan le idee solo da quelli che pretenderebbero ravvisarvi i caratteri delle cose reali e si prefiggono che non possa essere se non quella sola maniera di cose, cadendo in un errore simile a quello degli idealisti. Ma pure l'esistenza di questi due ordini di enti e la loro diversità è una verità di senso comune. « Voi vedete per esempio, scrive ancora il Manzoni, un contadino (giovine o vecchio, sveglio od ottuso d'ingegno, in questo è tutt'uno), lo vedete mentre in una bella giornata di primavera sta contemplando un suo campo di grano verde, tallito, rigoglioso; e gli domandate cosa pensa. — Penso, risponde, che, se il Signore tien lontane le disgrazie, questo campo m'ha a dare tante misure di grano. — Domandategli allora, se quel grano a cui pensa lo vede, lo tocca, lo potrebbe misurare, potrebbe farvelo vedere a voi. Si mette a ridere, perchè non sa immaginarsi altro, se non che vogliate canzonare. Dopo che, con quel ridere, v'avrà data la più chiara risposta che sia possibile, ditegli: Dunque voi non pensavate niente. Gli pare strana, almeno quanto la prima, e si mette a rider di novo. E cosa vuol dir questo? Che quel contadino sa benissimo, quantunque non sappia di saperlo, che l'idea del grano non è nel modo del grano reale, ma è. Sa anche di più che il grano pensato e il grano veduto, val a dire, in genere, ciò che è presente alla sua intelligenza, e ciò che opera sul suo sentimento, è lo stesso identico essere, sotto le due diverse forme dell'idea e della realtà. Infatti andate a trovarlo sull'aia, quando ha davanti a sè, ridotto in un bel mucchio, il grano raccolto da quel campo; e vi dirà, senza aspettare che l'interroghiate: eccolo lì, per bontà del Signore, quel grano a cui pensavo là nel campo: se ne rammenta? » (*Op. cit.* p. 189).

Digitized by Google

LEZIONE V

Classificazione delle idee.

1. L'elemento soggettivo ed oggettivo nella cognizione. — 2. Idee positive e cognizione positiva. — 3. La cognizione positiva non è perfetta e completa, ma dipende molto anche dalla nostra natura mutabile. — 4. Antichità di quest'importante dottrina. — 5. Idee negative e cognizione negativa: differenza tra *percepire* e *concepire*.

1. La distinzione tra l'ordine ideale ed il reale con cui abbiamo terminato l'enumerazione dei caratteri propri all'idee, si lega molto naturalmente col secondo argomento che dev'essere trattato da noi, la *classificazione* delle idee medesime. Esse, infatti, si possono distribuire in varii modi, ma prima di tutto sono o *positive* o *negative*, a seconda delle relazioni che hanno coi reali da esse rappresentati e in rapporto della parte soggettiva che coll'oggettiva entra nella loro cognizione. Noi abbiamo visto che all'atto della conoscenza devesi ammettere di rincontro al soggetto (la mente) un oggetto (l'idea) dotato di caratteri trascendenti e diversissimi da quelli del soggetto stesso e dei reali che a lui rappresenta. Onde apparisce concorrere queste due cause o questi due elementi al conoscere nostro, e di ambedue doversi tener conto accurato. Chi trascura di considerare l'elemento *soggettivo,* contingente e mutabile, rende l'uomo troppo più superbo della sua cognizione ch'ei non debba essere, come fanno certe scuole di *dogmatici:* chi trascura, per opposto, l'elemento *oggettivo,* avvilisce l'uomo e lo spoglia del suo vero sapere, come fanno gli *scettici.* Il certo è

Digitized by Google

che mentre la parte oggettiva entra nella cognizione in modo innegabile, vi entra pure la parte soggettiva; sulla presenza della quale, e sul modo con cui è presente, si fonda la distinzione delle idee in *positive* o *negative*.

2. *Positive* sono le idee per noi, quando ci rappresentano dinnanzi alla mente un reale il quale agisce immediatamente sul nostro sentimento, sia esso un corpo od uno spirito, ed agisca sul nostro sentimento esterno od interno. In questo caso noi conosciamo quell'ente reale nella sua varia attività che ci *pone* innanzi, che spiega sopra di noi, per le sensazioni che suscita nell'anima nostra: ad esempio sensazione di superficie colorata, di tatto, di udito, di olfatto, di gusto; sensazione di piacere, di dolore, di ripugnanza, di diletto, ecc. Che cosa vuol dire conoscere *positivamente* un albero, poniamo, un corpo qualunque? Vuol dire provarne od averne provato l'azione in noi per queste varie maniere di sensazione, averne conosciuto sperimentalmente il tronco, i rami, le foglie verdi, i frutti rosseggianti, con tutte l'altre sue essenziali ed accidentali qualità che rendono l'idea di quest'albero piena e viva, presentandocelo in quell'attiva forma e stato ch'egli rispetto a noi può avere. Anzi, quanto più riceviamo da esso di cotali sensazioni differenti, tanto più ne conosciamo la natura e l'attività, la quale, per così dire, si mette in relazione col nostro sentimento, ed esercitandosi su di noi senzienti, ci fa apprendere quel reale ed effettivo nesso che la natura dell'albero ha colla nostra.

Nella *cognizione positiva* poniamo dunque mente che la sensazione (o il vestigio che lascia) fa tre cose in noi, cioè:

α) ci dà un argomento col quale ci persuadiamo che un ente reale sussiste.

β) ce lo raffigura coll'aiuto di tutte le sensazioni provate, descrivendolo e determinandolo in modo che la mente distingua facilmente quello da ogni altro ente.

Digitized by Google

γ) fa in ultimo che noi abbiamo di quel determinato ente come a dire una *visione,* cioè un saggio del suo potere immediato sopra di noi, un effetto che ci mostra la natura di quella causa operante, e che ci fa partecipare di quella sua attività stessa colla quale sussiste.

Questo terzo effetto della sensazione è ciò che dà luce alla percezione della cosa, è ciò che rende la nostra cognizione di lei splendida tanto che possiamo molto affermare del suo *modo di esistere,* è quello insomma che ci produce quella cognizione della cosa da noi chiamata *cognizione positiva.* L' *idea positiva* che le corrisponde contiene in sè questi due ultimi effetti, lasciando il primo; perchè l'idea pura astrae dalla sussistenza delle cose e non contiene la persuasione intorno ad essa.

3. Si noti però che l'aver noi idea o cognizione positiva di una cosa non vuol già dire conoscerla intieramente e perfettamente. Noi, infatti, per mezzo del nostro sentimento ne esperimentiamo molte attività; ma chi ci dice che quelle son *tutte* le attività di essa? Chissà quante altre attività ci farebbe sperimentare se noi fossimo dotati di altro organismo, di sensi più squisiti, di altre qualità che ci rendessero maggiormente atti a tale sperimento? E, se avessimo diverso organismo da quello che abbiamo, chissà in quali diverse maniere queste medesime attività ci si farebbero sentire? Supponiamo che gl' innumerevoli mondi, danzanti nell' immensità dello spazio, fossero abitati da esseri intelligenti forniti di corpi ed organismi foggiati in diversissime guise, i quali dovessero formarsi le idee delle cose, come l'uomo, dalla modificazione ch'esse arrecano nel loro sentimento (1): è certo che questi esseri intelligenti conoscereb-

(1) L'opinione dell' *abitabilità dei mondi* è entrata, se non definitivamente nella scienza, senza dubbio nella persuasione degli scienziati, tra cui gli astronomi Schiaparelli e Secchi. Quest' ultimo scrive nel suo *Saggio di astronomia siderale:* « Fra il debole lume di questo *raggio divino* che rifulge nel nostro fragile composto.... e la sapienza dell'Autore

Digitized by Google

bero le cose per effetti al tutto dissimili da quelli che proviamo noi da esse, di maniera che quella cosa che per noi ha forma e modo, ad esempio, di tavolino o di libro, per esse, spiegando un'attività diversa e relativa alla natura del loro organismo, potrebbe assumere tutt'altra forma e tutt'altro modo, nè ritenere il minimo tratto di somiglianza col tavolino o col libro. Così un concetto analogo si ha nella sentenza di Kant quando dice che l'altro mondo non è un altro luogo, ma un altro modo di vedere. Lasciando stare tuttavia gli astri e l'altro mondo, bisogna pur osservare che le sensazioni non dipendono solo dall'attività della cosa reale che le produce in noi, ma anche insieme dalla natura dell'anima che sente e dalla costituzione dell'organismo per mezzo del quale essa sente. Questo si vede anche nella esperienza comune: ad esempio, se noi tocchiamo la stessa cosa con una mano fredda o calda, essa ci sembra viceversa o calda o fredda: la sensazione che produce in noi è diversa in un caso e nell'altro. Così uno stesso cibo all'uno piace ed all'altro ripugna. Così ancora in certe malattie degli organi della vista, del gusto, ecc., nelle quali questi si alterano, i malati provano sensazioni di colore e di gusto, ecc., ben diverse dai sani. Tutto ciò vuol dire che le sensazioni sono nostre, sono in noi, e non nelle cose stesse. Le cose in sè stesse non sono nè calde nè fredde, nè di un colore nè di un altro, nè liscie nè ruvide, ecc., ma hanno delle attività per cui suscitano in noi quelle date sensazioni; e siccome tutti gli uomini sono fatti, quanto all'organismo, secondo uno stesso tipo, così anche le sensazioni sono eguali nelle stesse circostanze, e solo chi è affetto da qualche morbo le prova diverse. Ma ad ogni modo tutti, e sani ed ammalati, siano fatti come noi oppure diversi da noi, possono sempre dire: *c'è una cosa,*

---

di tutte le cose, è una infinita distanza che può essere intercalata da gradi infiniti di creature, per le quali i teoremi, che per noi sono frutti di ardui studi, potrebbero essere semplici intuizioni. »

Digitized by Google

c'è un ente reale, che produce in me le tali e tal'altre sensazioni, e con ciò nessuno sbaglia. Qualora invece si supponesse vero quello che comunemente si crede, che cioè le sensazioni siano aderenti alle cose stesse, e che perciò un prato fosse in sè stesso verde, un ferro fosse caldo in sè stesso, allora potrebbero trovarsi presenti molti organizzati diversamente e dire: no, questo prato è rosso, è azzurro, ecc., questo ferro è freddo, è tiepido, è gelato, ecc. Chi avrebbe ragione? Nessuno. — Se al contrario dicessero: questo reale suscita in me la sensazione del rosso, in me quella dell'azzurro, in me quella del freddo, in me quella del caldo, e così via, tutti avrebbero ragione.

4. È questa una dottrina importantissima, e si trova già in Platone che nel Teeteto la rivendica dai sofismi di Protagora il quale voleva abusarne (1); fu pur cono-

(1) Nel *Teeteto* è discussa da Platone la sentenza se *la cognizione sia sensazione;* e, poichè la sensazione è soggettiva, questa sentenza è fatta combinare con quella di Protagora che *misura di come sono le cose sia l'uomo,* ossia ancora che *per ciascuno sia vero quello che gli appare* (C. 8, 151 E; 152 A, B, D). Quindi, siccome non vi hanno soltanto uomini svegli, ma anche addormentati, non solo sani di corpo, ma ammalati; siccome gli addormentati e i pazzi e gli ammalati hanno pur sensazioni, e queste son contrarie a quelle degli svegliati e dei sani di mente e di corpo, ne viene che secondo i Protagorei le cose sono vere e false nello stesso tempo, e la cognizione è affatto relativa alla natura e indole e condizione di ciascun uomo.

Platone combatte siffatta relatività universale, ammettendola solo nella sfera del sensibile (Zeller, *Phil. d. Griechen,* II, 1 p. 505 — Rosm. *Psicol.* n. 1368 nota, Append. 108-10): ammette bensì che la sensazione sia soggettiva, ma nega che la cognizione sia sempre e solo sensazione, perchè oltre ad essa vi è l'anima che di ciascuna sensazione giudica e pensa ciò che nella sensazione non è dato, e giudicando e pensando (nel che sta la cognizione) ha per oggetto l'essere, le idee, i principî, il cui valore è assoluto, non relativo, ed in essi apprende la verità (C. 29, 184 B; 30, 187 E).

Dei moderni vi fu chi prese a difendere Protagora. Tra questi il Grote (*Plato and the other companions of Socrates* by E. Grote, London, Murray, 1875, vol. II, p. 319-95) e dopo lui altri che giunsero fino ad accusar Platone di mala fede e calunnia. (Cfr. Bonghi, *Teeteto,* Proemio, p. LXXIII). Essi sostengono che Protagora altro non fece, se non precorrere una dottrina verissima proclamata dalla moderna filosofia (per es., dal Bain, *The senses and the intellect,* p. 370, che il Grote cita) quale

Digitized by Google

sciuta ed esposta in versi stupendi da Lucrezio (1). Anche S. Tommaso insegna apertamente che l'espressione *il sole è caldo* equivale a quest'altra *la medicina è sana*, la quale

---

è quella della essenziale relazione che ha la verità colla mente, l'oggetto col soggetto, per cui una cosa non può star senza l'altra ed è relativa all'altra. Ogni verità è relativa all'uomo nel senso che non vi è verità per me se io non la conosco, non vi è oggetto senza il soggetto corrispondente, ed ogni cognizione consta sempre di questi due fattori. Tale relazione essenziale, tale unione indispensabile, che il Rosmini chiama *legge del sintesismo*, è certo fuor di questione. Ma se in ogni cognizione vi entra necessariamente il soggetto (e in questo solo senso si potrebbe ammettere in essa una cotale soggettività) è certo pure che l'oggetto vi si mostra con caratteri siffatti da render manifesta la sua indipendenza oggettiva dal soggetto medesimo, il suo valore assoluto ed intrinseco dinnanzi al soggetto conoscente, in modo ben diverso da una cosa semplicemente sentita. — Quando io vedo il sole, capisco benissimo come l'effetto che fa su' miei occhi può non farlo su altri occhi diversamente conformati; ma quando penso che la somma degli angoli d'un triangolo è uguale a due retti capisco invece in pari tempo che a nessun intelletto può apparir diverso da quel che apparisce al mio e che è in sè.

Che poi Platone non calunniasse Protagora è chiaro principalmente da questo, che Aristotele attribuisce a quel sofista la stessa dottrina e ne fa la stessa confutazione. Egli, come Platone, lascia alla sentenza di Protagora un campo in cui è accettabile, ammettendo che la stessa cosa a certuni par dolce e a certi altri amara, che se tutti ammalassero od ammattissero meno due o tre, questi parrebbero essi ammalati e pazzi, che a certi animali, le cose paiono il contrario che a noi, e neppur sempre lo stesso a noi (*Metaph.* III, 5); ma fa poi notare che, quantunque non ci sarebbero sensazioni nè sensibili se non ci fossero gli enti animati che hanno i sensi, vi è fuori dei sensi ciò che eccita le diverse sensazioni ed è anteriore ad esse (*Ivi*, c. 5 in fine) e questo l'intelletto può cogliere colla cognizione: sicchè la falsità della dottrina protagorea proviene dal credere che la *intelligenza* sia *sensazione* e questa *alterazione* (*Ivi*, c. 5, n. 7), tre ordini di cose da tenersi ben distinti come vedremo più innanzi. Tanta è poi la conformità di questo libro III (IV) della Metafisica di Aristotele con la prima parte del dialogo platonico, che Valentino Rose scrive: « Neque enim aliud fere est tertius Metaphysicorum liber ac Theaetetus in sermonem Aristotelis philosophicum translatus » (*De Arist. librorum ordine et auctoritate*, Berlin, 1854, p. 155).

(1) Nullus enim color est omnino materiai
Corporibus, neque par neque denique dispar....
Sed ne forte putes solo spoliata colore
Corpora prima manere: etiam secreta teporis
Sunt, ac frigoris omnino, calidique vaporis:
Et sonitu sterila, et succo jejuna feruntur:
Nec jaciunt ullum proprio de corpore odorem.

De rerum nat., L. II, v. 729-863.

Digitized by Google

non vuol già dire che la medicina abbia in sè sanità o malattia, ma che produce in noi la sanità. E Galileo Galilei nel *Saggiatore* dichiara che tolti via gli orecchi, i nasi e le lingue, più non esistono i suoni, gli odori, i sapori « li quali, così egli, fuor dell'animale vivente, non credo che siano altro che nomi, come appunto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse le ascelle e la pelle intorno al naso » (1).

Concludiamo pertanto che la cognizione positiva e le idee positive ad essa corrispondenti non dobbiamo credere ci rappresentino le cose come sono in sè ed assolutamente, ma come sono in relazione al nostro sentimento; e che tali relazioni potrebbero esser diversissime a seconda della nostra natura, la quale è mutabile e contingente. Questo serva un po' ad umiliare quelli che non vogliono credere se non ciò che è *positivo*.

5. Oltre agli enti, alle cose reali, che noi conosciamo *positivamente* e di cui abbiamo *idea positiva*, altri ne possiamo conoscere anche senza che agiscano direttamente sul nostro sentimento, purchè siano in relazione con quelli che vi agiscono. Questa cognizione è più imperfetta e più vuota, mancando di *visione*, cioè di quel lume che nasce dall'impressione immediata ed adeguata della cosa sopra di noi e nel nostro sentimento: ma pure ella è qualche cosa ed avviene in questo modo. Io posso sapere che un ente esiste se ho un argomento di persuadermene ed un segno per cui all'occasione possa distinguere quell'ente da ogni altro. Tale segno è od *arbitrario*, come ad es., un nome impostogli, o *naturale*, per es. un effetto di cui egli sia causa, un altro ente a cui esso sia simile od analogo, ecc., ecc. Poniamo ch'io non avessi mai percepita questa cosa che si chiama *albero*, io potrei tuttavia conoscerlo, se qualcuno mi dicesse che esiste e che si chiama così. Allora il nome di *albero*

(1) Rosm. *N. S.* n. 895 — *Rinnov.* p. 605 e segg.

Digitized by Google

mi determinerebbe perfettamente quella cosa senza però darmene nessuna rappresentazione, venendomi segnata con una relazione la quale nulla ha di reale in sè, ma è creata unicamente dalla mente umana che le impose il nome (1). Se all'incontro me ne mostrasse un frutto, allora conoscerei l'albero come causa di esso, cioè per una relazione reale e naturale, e pur tale da non darmi nessuna rappresentazione concreta della cosa, la quale rappresentazione consiste nel *nesso che ha l'attività di essa cosa col mio sentimento.* Similmente avverrebbe se quegli me lo descrivesse rassomigliandolo a corpi analoghi.

La cognizione negativa adunque comprende anch'essa tre parti e sono le seguenti:

α) un argomento dal quale io arguisco che un ente sussiste, e quindi lo affermo.

β) un indizio o segno, che è sempre una relazione di quest'ente, da me non percepito, con altri enti da me percepiti, la quale relazione (arbitraria o naturale) mi determina quell'ente e me lo distingue dagli altri.

γ) finalmente ciò che viene in conseguenza di questa relazione determinante, che io, cioè, possa *negare,* se non affermare, molte cose di quell'ente, negare che sia nessuna delle cose da me percepite.

Da quest'ultima parte, per la quale io posso dir ciò che la cosa conosciuta negativamente non è, viene il titolo di *cognizione negativa* dato alla medesima. Ad essa poi corrispondono le *idee negative,* tolto il primo elemento. In questo modo noi conosciamo, ad es., delle persone, delle cose, dei paesi, che non abbiamo mai visti, ma solo sentiti a nominare o descrivere. Così pure noi conosciamo

---

(1) L'*Aquila* a Dante (*Paradiso,* c. XX).

Io veggio che tu credi queste cose,
Perch'io le dico, ma non vedi come;
Sì che se son credute sono ascose.
Fai come quei che la cosa per nome
Apprende ben; ma la sua quiddità
Veder non puote s'altri non la prome.

Digitized by Google

l'esistenza di Dio quale causa dell'universo, il quale è tutto come un gran libro di segni che ci parlano di lui e ce ne additano la perfezione. Così conosciamo le verità matematiche anche indipendentemente dall'esperienza; e da ciò si vede che questa cognizione negativa, benchè più imperfetta, può esser non meno certa ed evidente della positiva, sia per l'autorità che può essere sicura, sia per i principi della ragione che sono eterni ed immutabili come le idee.

Affine di spiegar meglio queste due sorta di cognizioni e di idee rechiamo un esempio ancora.

Un cieco nato che ode discorrere intorno agli oggetti colorati e lucenti, come e fino a che punto può intendere? Tali discorsi non sono nè intieramente chiari per lui, nè intieramente oscuri o privi di significato. Certo, delle parole *luce* e *colore* non intende nulla di *positivo;* ma tuttavia intende che debbono esser qualche cosa, intende che debbono esser cose che agiscono su di noi e producono delle sensazioni: non intende in particolare quali sensazioni siano queste, ma intende che sono sensazioni in generale. Intende ancora che queste sensazioni prodotte dalla luce, non hanno nulla di simile colle sensazioni de' suoni o con altre da lui sentite; poichè per intender questo gli basta osservare che anche le varie specie di sensazioni che egli prova sono tali che non hanno fra loro nessuna similitudine, cioè che i suoni sono interamente diversi dagli odori o dai sapori, Tutte le cognizioni, insomma, che egli acquista della luce con sentire a parlar di essa, non sono tolte dalla sensazione reale della luce stessa, della qual sensazione egli è privo; ma dalla relazione di quella cosa con altre sensazioni, sicchè se ne forma non un'idea concreta e diretta, ma un'idea indiretta e generica. Questo mancare della cognizione positiva e particolareggiata intorno alla luce, quale avrebbe invece se ne provasse l'azione sul senso, produce il lato oscuro, misterioso e inintelligibile dei discorsi che ode farsi. Da

Digitized by Google

essi non gli viene una vera cognizione reale, ma solo una cognizione vaga, ideale, negativa. — Ma tuttavia questa cognizione non è nulla. Se non sapesse altro, sa che questa luce è qualche cosa, causa di sensazioni che egli non prova, e ciò è quanto basta per potervi pensare. Però, oltre a questo, egli può conoscere molte altre proprietà della luce e dei colori, risultanti dalle *relazioni* di essa luce colle cose di cui ha sensazione e cognizione positiva. Può sapere che luce e calore si trovano spesso insieme, e che col calore del sole gli altri di sana vista provano in pari tempo la sensazione di luce: benchè anche qui non potrebbe intendere la relazione che la luce ha con sè medesima o coi colori, e non capirebbe, ad es., come le piante inverdiscano per l'azione della luce, se non di nuovo genericamente e idealmente intendendo per verde qualche cosa di amabile. Può sapere che la luce è un corpo leggiero e celere, come si credeva una volta, ovvero un' ondulazione e vibrazione di moto come si sa ora; e calcolare le leggi di questa celerità e moto se fosse matematico, come il celebre cieco Nicolò Sanderson, che spiegò nell'Università di Cambridge l'ottica di Newton. Può sapere che un fascio di luce si rifrange passando per un prisma o cambiando di mezzo, che si riflette, che converge o diverge i raggi attraverso le lenti, perchè il prisma, le lenti, l'acqua, l'aria, e il passaggio e la divisione son cose a lui note per gli altri sensi. Insomma può conoscere intorno alla luce un grandissimo numero di verità, quante posson essere per avventura le relazioni che essa ha coll' altre cose che cadono sotto i sensi da lui posseduti e colle sensazioni dei medesimi. Questa è la parte chiara per lui dei suddetti discorsi. — Supponiamo ch'egli sentisse dire da un veggente: Io percepisco una torre prima di avvicinarmi ad essa, anzi essendone lontano più di cento metri, e mi accorgo che sulla torre stanno delle campane appese, e sulla sua sommità una palla e una croce. Questa proposizione ha una

Digitized by Google

parte chiara per lui ed egli la intende, come intende le parole percepire, torre, distanza, campane, sommità, palla, ecc. Ma ha pure una parte oscura, perchè non sa propriamente come sia questa visione, nè come sia possibile da lontano, non l'ha mai provato e non se lo sa immaginare, sicchè lo crede a chi l'afferma senza conoscerlo egli direttamente, come crede i fatti e le leggi dell'astronomia sulla fede altrui, senza ch'egli di per sè potesse mai sospettarli.

Quando poi questo cieco nato ricuperasse la vista, ciò che alcuna volta è avvenuto, allora acquisterebbe delle percezioni interamente nuove, di cui prima non si poteva formare veruna immagine, e in esse avrebbe il fondamento di una serie di cognizioni veramente positive che prima non aveva, sicchè si spiegherebbe in modo molto più diretto e concreto i discorsi uditi per l'avanti (1).

Nella cognizione positiva si adopera il verbo *percepire*, nella negativa solo *concepire*.

(1) Rosm. *Antrop. soprann.*. vol. I, p. 17-40.

Digitized by Google

LEZIONE VI

Specie e generi.

1. Altra distribuzione delle idee: individuo, specie e genere, nell'uso comune. 2. *Specie* e *idea specifica;* diverse sorta d'idee specifiche: *specifico-piene* e *specifico-astratte.* — 3. Le *specie* dei naturalisti. — 4. Idee *specifico-complete;* ordine delle idee nominate; idee *complesse.* — 5. *Genere* o *idea generica;* tre sorta di generi; il vero è il *genere reale.* — 6. Maggiore o minore generalità delle idee, idea dell'essere *extra omne genus.* — 7. Rapporto tra la *comprensione* e l'*estensione* delle idee: Isagoge Porfiriana: rappresentazione simbolica. — 8. Idee *assolute* e *relative.*

1. Alla prima classificazione delle idee in *positive* o *negative*, ne tien dietro un'altra che distribuisce tutte le idee in *specifiche* e *generiche.*

Gli uomini nel comune linguaggio, e specialmente nelle scienze naturali, sogliono distinguere tutte le cose che esistono in *individui, specie* e *generi.* Individuo, secondo essi, sarebbe ogni reale in sè stesso che è *indiviso in sè e diviso da ogni altro.* Specie sarebbe la riunione di molti individui che hanno la medesima natura, le medesime proprietà, che insomma su per giù sono uguali. Genere, poi, la riunione di specie diverse che convengono in qualche cosa, e, quasi direbbesi, nel *fondo* della natura loro. — Così, ad esempio, ciascun animale in particolare sarebbe un *individuo;* tutti quegli animali che hanno una medesima natura, poniamo, i cani, formerebbero una specie, la *specie dei cani;* finalmente tutti insieme gli animali, compreso l'uomo, i quali convengono nell'animalità, formerebbero il *genere degli animali.*

Digitized by Google

Ora dobbiamo esaminare questo modo di esprimersi rapportandolo alle idee.

2. Abbiamo veduto anzitutto che, essendo ogni idea universale, non si dà idea di un individuo solo, ma ogni idea rappresenta tutti gl'individui infinitamente possibili che corrispondono ad essa, e che hanno quindi la medesima natura, rappresentata dall'idea nella sua possibilità. Perciò le idee si dividono sotto questo aspetto in idee *specifiche* e *generiche*, non essendovi, per ripeterlo, idee *individuali*.

Che cosa sono dunque le *idee specifiche?* — Avanti di rispondere a questa domanda dobbiamo osservare esser falso che tutti gl'individui aventi la stessa natura formino, come da molti si dice, una *specie*. Essi saranno una raccolta, una collezione, una riunione d'individui, ma non altro. Gl'individui reali in sè medesimi non hanno niente di comune; ciascuno è ristretto in sè e non ha niente che fare cogli altri: è limitato a sè, ha in sè stesso tutto ciò ch'è suo e non può uscire fuori di sè. Siamo noi che, percependo due reali d'ugual natura e vedendo che corrispondono ad una stessa idea, che partecipano ambedue di quella natura possibile contemplata nell'idea, li diciamo uguali, appartenenti alla stessa *specie*. Pertanto la specie non esiste nella realità delle cose, ma soltanto davanti alla mente; non è dell'ordine reale, ma soltanto dell'ordine ideale, anzi è l'idea stessa, in cui miriamo l'uguaglianza degl'individui. — Resta dunque che, come da una parte nessuna idea è individuale, così dall'altra nessuna riunione d'individui può essere una specie; ma invece ogni individuo è dell'ordine reale ed ogni specie dell'ordine ideale.

Risulta da ciò che dire *specie* e dire *idea specifica* è la stessa cosa. Infatti *specie* nell'origine della parola, come già abbiam veduto, significa *aspetto, cosa veduta, rappresentazione*, ossia appunto ciò che è espresso colla parola *idea*. Come dunque fu applicata a denotare certe classi

Digitized by Google

di cose? Appunto perchè ogni *idea*, essendo universale, è il fondamento di una classe: onde si può dire che l'idea d'ogni reale, precisamente perchè rappresenta tutta la serie infinita degli individui possibili che le corrispondono, è una vera *specie* (1).

D'idee specifiche ve ne sono tre sorta.

Noi, ad esempio, conosciamo un uomo determinato, già da noi percepito con tutte le particolarità con cui esiste, e ne pensiamo la fisonomia viva e spirante, la statura, il colore, e mettiamo anche il peso del corpo e il grado di scienza e di virtù dell'anima. L'idea che contempliamo in tale caso si è formata dalla *percezione* o cognizione positiva col lasciare in disparte il primo dei tre elementi, ossia la persuasione che esista il reale determinato che ci fu occasione alla formazione dell'idea, e col riguardare questa pura idea nella sua universalità e sterminata possibilità. Tale operazione dicesi *universalizzazione* (2). L'idea che ne risulta, è una idea specifica perchè ci rappresenta tutti gl'individui reali che potrebbero esistere uguali proprio a questo; ma inoltre, presentandoci essa quelle particolarità e quelle determinazioni accidentali colle quali l'individuo in discorso esiste, si dice che è un'idea *specifico-piena.*

Tuttavia di uomini ce ne sono tanti, e non è necessario che tutti abbiano questa grandezza di corpo, questo colore, questo peso, questa scienza, ecc. E noi riflessivamente, colla facoltà che dicesi *astrazione*, possiamo pensare l'uomo mirando solo ciò che si comprende nella sua definizione, vale a dire un *soggetto animale intellettivo e volitivo,* poichè a questo si estende l'atto

---

(1) Rosm. *N. S.* n. 499 nota.

(2) *N. S.* 653 n. — Le note, o connotati, individuanti furono raccolte nei due seguenti versi:

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen
Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

Ma si avverta che, se nell'ordine reale tali note determinano l'individuo, nell'ordine ideale esse determinano l'idea *specifico-piena* la quale mantiene pur sempre la sua universalità.

Digitized by Google

primo onde l'uomo è uomo. E non è bisogno, a tal uopo, pensare alle ulteriori determinazioni di esso, le quali o non sono al tutto necessarie, come, ad es., ch'egli abbia questo grado di scienza, un corpo di questo peso e di questa estensione, ecc.; ovvero, se sono necessarie prese in generale, per esempio ch'egli abbia nell'ordine attuale un peso e una estensione, ecc., sono già contenute implicitamente nella definizione (1). Quando noi pertanto, trascurando le determinazioni accessorie, ci fissiamo col pensiero nei caratteri essenziali e necessari ad un ente perchè si possa dir uomo, noi veniamo ad avere innanzi alla mente un'idea di uomo che si chiama idea *specifico-astratta.*

Se noi nel rimuovere dal nostro pensiero le determinazioni particolari ci arrestiamo a mezza via, diamo luogo a quelle idee specifiche intermedie che si posson dire *semi-astratte* (2). Così, per es., se penso un barboncino particolare quale lo possiedo io, ne avrò l'idea specifico-piena, per mezzo della quale, togliendo di mano in mano certi determinati caratteri accessori, posso procedere alle idee semi-astratte (e sempre più astratte) di barbone qualunque, di cane famigliare, di cane, di carnivoro, di mammifero, di vertebrato, fino all'idea *specifico-astratta* di animale bruto. Qualora si togliesse altra cosa dall'animale, poniamo la sensitività, avremmo dinnanzi alla mente rappresentata una natura di caratteri tanto diversi da non poter più dire in alcun modo che appartenga alla stessa specie. Parimente, se dall'idea specifico-astratta di uomo (di soggetto animale intellettivo e volitivo) togliessimo ancora qualche elemento, per es., l'intelligenza e la volontà, verremmo a privarla di cosa tanto essenziale da aver dinnanzi alla mente l'idea di cosa assolutamente di diversa specie. Dunque

---

(1) *N. S.* 649.

(2) Rosm. *Del Principio Supremo della Metodica*, n. 201 e nn. 21-34 ove si diffonde ad analizzare la classificazione delle rosacee.

Digitized by Google

si può dire che tutti gli uomini appartengono alla stessa *specie* (astratta), che degli animali la specie (astratta) è pur una sola, e, se si vuole, anche una dei vegetali e dei minerali.

3. I naturalisti nel considerare e classificare gli enti della natura si ristettero in generale ad idee specifiche semi-astratte, formandone quelle che potremmo appellare *specie scientifiche od opinate* (1) perchè credettero ravvisarvi alcunchè di stabile che le separa a vicenda: e, con l'errore già notato a principio, dissero specie *la collezione di più individui che discendono gli uni dagli altri ed hanno tra loro massima rassomiglianza* (2). Ai giorni nostri, poi, che a molti naturalisti par dimostrato potersi mediante certe leggi far discendere tutti gl' individui di queste diverse specie da un tipo unico, cosa che altri negano, si combatte pro e contro la cosidetta *trasformazione delle specie*. Senza entrare adesso, ancora impreparati, nel forte dell'agitatissima questione, possiamo però osservare ch'essa cangierebbe alquanto d'aspetto, se, considerandosi attentamente il concetto di specie, si venisse alla conclusione cui siamo arrivati noi, che cioè quelle chiamate specie non sono già vere specie, ma piuttosto *generazioni* o *stirpi* entro una stessa specie, e che quindi tra esse, con le dovute riserve e restrizioni, non è assurdo intervenga trasformazione. Il certo è che tra cose essenzialmente diverse in tutto e per tutto non si può dare passaggio, come non si dà passaggio tra la materia e il principio senziente, tra il senso e l'intelligenza,

(1) Rosm. *Teodicea*, n. 605 nota e 457 nota. — Cfr. *N. S.* 655 n.

(2) Tenendo conto del fatto che l'incrociamento tra specie diverse è infecondo, e accogliendo il concetto che gl'individui discesi dagli stessi parenti possono per cause complesse differenziarsi da essi e a poco a poco anche tra di loro, il Gaudry propone di sostituire le definizioni antiche di *specie* con questa ch'egli dice assai più conforme alle scoperte della paleontologia: « *La specie è la riunione degli individui che non sono ancora tanto differenziati da cessare di dar insieme prodotti fecondi* » (Albert Gaudry, *Essai de paléontologie philosophique*, nella *Revue des Deux Mondes*, 1er Mars, 1896, pag. 198).

Digitized by Google

cose separate da un abisso, come vedremo a suo tempo. In che modo poi si possa intendere un'evoluzione tra i vari regni della natura, e si debba giudicare dell'evoluzione in generale dal punto di vista filosofico, sarà più tardi argomento delle nostre considerazioni.

4. Tornando alla trattazione presente, dobbiamo ancora osservare una terza sorta di idee specifiche. Invero, altro è quello che è necessario all'*essenza* di una cosa, altro è quello che è necessario alla sua *perfezione*. Altro è pensare ai caratteri necessari affinchè si possa dire che un dato ente è un *uomo*, altro è pensare ai caratteri richiesti per dire che un dato ente è un *uomo perfetto*. Ora, siccome in natura non si dà un ente reale che sia del tutto e per ogni verso perfetto, così noi non possiamo formarci di una cosa un'idea perfetta se non componendo insieme molte e diverse perfezioni raccolte da vari enti percepiti. Così veniamo ad avere l'idea che si dice *specifico-completa*, e anche *archetipo* o *tipo*, e ciò che gli artisti chiamano l'*ideale* di una cosa. Platone, con una specie d'*ottimismo* intellettuale, credeva che di qualunque ente quest'idea assoluta e compita non potesse essere che una sola; cioè che un ente non si potesse pensar fornito d'una sua ultima perfezione se non in una maniera sola. L'idea *specifico-completa* contiene quindi tutto ciò che contiene la *specifico-astratta* e tutte le perfezioni che contengono le *specifico-piene*; laonde si potrebbe dire ch'essa è la vera idea, la vera specie, e che tutte le altre son *modi* di essa, ossia aspetti varii di essa che noi vediamo in modo più o meno limitato. E pertanto si può osservare che se un ente avesse due maniere di sua natural perfezione, due tipi, due ideali, apparterrebbe a due specie contemporaneamente, il che non può essere, onde in questo senso è vera la sentenza platonica (1). Ma si badi che, siccome ci è

(1) *N. S.* n. 501.

Digitized by Google

impossibile lo stabilire con intiera certezza quali siano tutte le perfezioni di un ente secondo la sua specie, così l'idea completa possiamo bensì concepirla e fino ad un certo grado formarcela, ma non già determinarla intieramente ed assolutamente comprenderla, tanto più che, come dicevamo nella lezione precedente, gli enti reali non ci manifestano che la parte di loro attività compatibile colla nostra natura. La facoltà di comporre gli archetipi e di integrare gli enti da noi conosciuti ponendo perfezioni acconcie in luogo delle imperfezioni loro, si chiama *facoltà integratrice* dell'intendimento umano, ed è diversa secondo i diversi uomini, anzi è quella che forma i grandi artisti, i quali, anche non percependole, molte perfezioni le indovinano.

Volendo fissare l'ordine delle *idee specifiche* qui sopra distinte, secondo il tempo che noi le riceviamo, esse tengono la disposizione seguente:

α) Primieramente noi acquistiamo l'idea *specifico-piena* di un dato ente imperfetto, come sono in generale tutti gli enti della natura, mediante la *percezione* e l'*universalizzazione.*

β) Di poi coll'*astrazione,* togliendo da essa non solo le imperfezioni ma anche tutti i caratteri accessori, ci formiamo l'idea *specifico-astratta* (dopo le varie *semi-astratte*) che contiene i caratteri puramente essenziali di una data natura od entità.

γ) Finalmente noi cerchiamo coll'*integrazione* di ascendere all'idea *specifico-completa* (ente archetipo); alla quale idea però malagevolmente possiamo pervenire, chè è troppo difficil cosa il poter conoscere tutto ciò che appartiene alla somma perfezione naturale e soprannaturale di un ente. Tuttavia noi tentiamo continuamente di avvicinarci a questa nobilissima idea, e quand'anco non perveniamo ad essa, pure sappiamo ch'ella ci dev'essere, e che potremmo pervenirvi, se a tanto valessimo: e quindi, almeno come a termine possibile dei nostri pensieri, a lei ci volgiamo.

Digitized by Google

Questo è l'*ordine cronologico* delle nostre idee specifiche; ma l'ordine che hanno queste tre maniere d'idee nella loro natura è tutto il contrario: l'idea *specifico-completa* è la prima, la *specifico-piena* (imperfetta) è la seconda, la *specifico astratta* è la terza. Anzi queste due non sono che *modi* o aspetti limitati di quella prima (1).

Alle idee specifiche si riducono poi anche le idee cosidette *complesse,* come per es., l'idea di un gregge, di un esercito, di centauro, ecc. che si formano mettendo insieme molte idee specifiche, siano *piene* o *astratte* o *complete.*

Tutto ciò s'intenda inoltre non solo detto delle idee positive, ma anche delle negative, nel modo conveniente.

5. Ora supponiamo di essere giunti coll'astrazione all'idea specifico-astratta di uomo che ce lo rappresenta nei caratteri essenziali di un *soggetto animale, intellettivo e volitivo:* se noi astraessimo da essa anche il carattere dell'intelligenza e del volere che cosa rimarrebbe? Evidentemente l'idea ancor più astratta di *animale,* la quale non ci rappresenta più tutta la essenza dell'uomo, ma pur qualche cosa che all'uomo essenzialmente conviene. Quest'idea, pertanto, che rispetto agli animali bruti è specifica, nel caso presente e considerata in quanto rappresenta non solo tutta l'essenza della specie animalesca, ma anche qualche parte essenziale della specie uomo, si dice *generica.* Il *genere* quindi (che è lo stesso come l'*idea generica*) si definisce quell'idea che rappresenta ciò in cui convengono più *specie* (astratte) e che perciò si può attribuire, o, come dicesi, *predicare* di tutti gl'individui appartenenti a queste diverse specie.

Al qual proposito facciamo le seguenti avvertenze:

---

(1) Rosm., *N. S.* n. 650 nota (O vi è un errore di stampa od a me pare di dover differire, benchè pochissimo, sull'ordine naturale di queste idee).

Digitized by Google

α) Il genere, come la specie, non appartiene all'ordine reale, sibbene all'ordine ideale.

β) Il genere direttamente si predica solo delle specie che vi appartengono, e si dice ad esempio che l'uomo è animale, il cane è animale, ecc. Che se talora si predica anche degl'individui, come chi dicesse Pietro è animale, ecc., ciò non si fa direttamente e per sè, ma indirettamente e per mezzo della specie uomo a cui Pietro appartiene.

γ) Il genere si predica solo secondo un'*essenza incompleta*, ossia contiene solo alcuni dei caratteri essenziali e rappresenta solo una parte dell'essenza che è nelle diverse specie. Così il genere animale ci dà solo una parte dell'essenza dell'uomo, e se pare che l'essenza della specie animalesca la rappresenti tutta, nondimeno possiamo riguardare l'idea di *animale* come *generica* quando essa rappresenta solo l'animale senza aggiungere ch'esso sia intellettivo o no, ma senza neppure escludere ciò; mentre quando è *specifica* e rappresenta la specie degli animali inferiori, essa esclude positivamente l'intelligenza e potremmo dire che ai caratteri dell'animalità aggiunge anche quello che sia *irrazionale*.

L'idea generica si può formare paragonando tra loro due diverse idee specifiche; ad esempio, quella di un animale bruto qualunque con quella di uomo, d'onde risulta l'idea di animale che si può predicare tanto dell'uno come dell'altro. Oppure anche da una sola idea specifica (astratta), ad esempio quella di uomo, risolvendola ne' suoi elementi, e considerando solo l'animalità che costituisce il *genere*, mentre l'altro elemento dell'intelligenza e volontà, che aggiunto a questo darebbe la *specie*, si chiama *differenza specifica*.

Vi sono tre sorta di *generi*.

Se nell'idea che ci rappresenta un elemento comune a più specie si pensa ancora *un ente* ne' suoi *caratteri essenziali* (almeno un'essenza incompleta, come s'è detto),

Digitized by Google

allora si ha ciò che si dice *genere reale* (1). Tale è per esempio l'idea generica di *animale.*

Se invece in quest'idea non si pensa un ente in sè stesso, ma soltanto una proprietà naturale accessoria, qualche *carattere accidentale* di un ente, come v. g. il color nero, il numero delle gambe, ecc., che possono essere qualità comuni a diverse specie di enti, allora si dice questo un genere *mentale* o *dialettico.*

Se in ultimo non si pensa in tale idea *un ente* e neppure una *proprietà di un ente;* non la sua *essenza,* nè i suoi *accidenti;* ma soltanto una *relazione estrinseca,* come sarebbe un segno convenzionale, un nome, ecc., il quale convenga ad individui di diversa specie, in tal caso si ha un *genere nominale.* Così il genere degli Arturi, degli Ercoli, ecc., che rappresenta individui appartenenti a diversi casati (quasi specie nominali diverse) o anche a diverse specie naturali, potendosi imporre tali nomi a qualunque individuo reale (animali, stelle, isole, ecc.) (2).

Tuttavia il vero *genere,* come si ricava da quanto abbiam ragionato, è il *genere reale.* Per gli altri due può avvenire che alcuni individui di una specie appartengano ad un genere e gli altri no; invece pel genere reale, se vi appartiene un individuo vi appartengono pure tutti gl'individui della medesima specie (3).

---

(1) Si noti che qui la parola *reale* è presa in un senso diverso dal proprio. Il *genere* è sempre *ideale;* ma qui si vuol dire ch'è un vero genere, che contiene elementi essenziali, a cui nella realtà corrisponde una sostanza.

(2) Rosm., *N. S.* nn. 655-6.

(3) Molti confondono le *idee astratte* con le idee di cose che non cadono sotto i sensi esterni. Ma il peso, il colore, ecc., cadono sotto i sensi esterni, e le idee di peso e colore sono idee astratte: viceversa l'anima, lo spirito, Iddio, non si percepiscono coi sensi esteriori, e la cognizione e le idee che ne abbiamo sono concrete. Spesso quelle che si dicono nozioni *astratte,* non sono che nozioni *negative.* — Altri confondono i termini *universale, astratto, generico.* Ma *universale* è ogni idea, per quanto concreta e determinata: *astratta* poi è tanto un'idea *specifica* quanto *generica,* tanto un *genere reale* quanto un *genere mentale* o *nominale.* Dunque non ogni idea universale è astratta, nè ogni astratta è genere o vero genere.

Digitized by Google

6. Dobbiamo ora notare che la generalità ha molti gradi. Quanto maggiore è il numero delle specie che abbraccia un'idea generica col suo elemento comune, tanto minori sono le determinazioni e gli elementi che essa *comprende*, e tanto più sono gl'individui ai quali si *estende* (1). Ad esempio, se dall'idea specifico-astratta di *uomo* togliamo la differenza specifica che abbiam detto, cioè l'intelligenza e la volontà, rimane solo l'*animalità* che si estende anche a tutti gli altri individui della specie animale. Se togliamo anche l'elemento dell'*animalità*, ossia di quello speciale sentimento eccitato e riproducentesi che costituisce l'animale, rimane soltanto l'idea di corpo *organizzato vegetale* (e si può dir *vivente*) che abbraccia molto più individui. Se togliamo anche l'elemento dell'organizzazione, resta solo l'idea di *corpo* che si estende a tutti i corpi inorganici, ed eliminando infine anche la *corporeità* si viene all'idea generica suprema di *sostanza*, la quale abbraccia sì le sostanze corporali come le spirituali.

Parrebbe che oltre l'idea generalissima di *sostanza* vi fosse l'idea ancor più generica di *ente*, perchè l'essere si predica sia delle sostanze finite che della sostanza infinita (Dio), sia delle sostanze che sono reali sia delle idee che nol sono; di ognuna di queste cose, infatti, si dice che *è*. Ma S. Tommaso con Aristotele dimostra che l'essere non *è genere* per la ragione che, mentre al genere si aggiunge la differenza in esso non contenuta, all'essere non si può aggiungere differenza alcuna che non sia un'*entità* epperò contenuta già in essa (2).

---

(1) Gli antichi chiamavano *complexus* la comprensione, e *ambitus* l'estensione: i tedeschi dicono *Inhalt* (contenuto) la prima e *Umfang* contorno) la seconda.

(2) « Ostendit Philosophus quod ens non potest esse genus alicuius; omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia » (*Summa Theologica*, I, q. 3, a. 5.). — Il luogo principale d'Aristotele in proposito è *Metaph.* II, 3.

Digitized by Google

È vero pertanto che togliendo per *astrazione* da un'idea tutte le determinazioni e tutti gli elementi che comprende, noi giungiamo riflessivamente ad intuire l'idea dell'*essere puro:* ma quest'operazione nel caso presente riesce come una *integrazione* per cui rimovendo tutti i limiti particolari giungiamo all'idea dell'essere che virtualmente abbraccia ogni genere di enti non solo, ma ogni differenza. Perciò fu detta da un altro grande filosofo contemporaneo a S. Tommaso, S. Bonaventura, *idea fuor di ogni genere: Ipsum esse extra omne genus* (1). Siffatta idea è quella che spiega l'origine di tutte le altre e lo vedremo: però qui è il caso di notare come Dio essendo l'*Essere stesso vivente e sussistente* è anch'esso fuor d'ogni genere e non sottoposto ad alcuno.

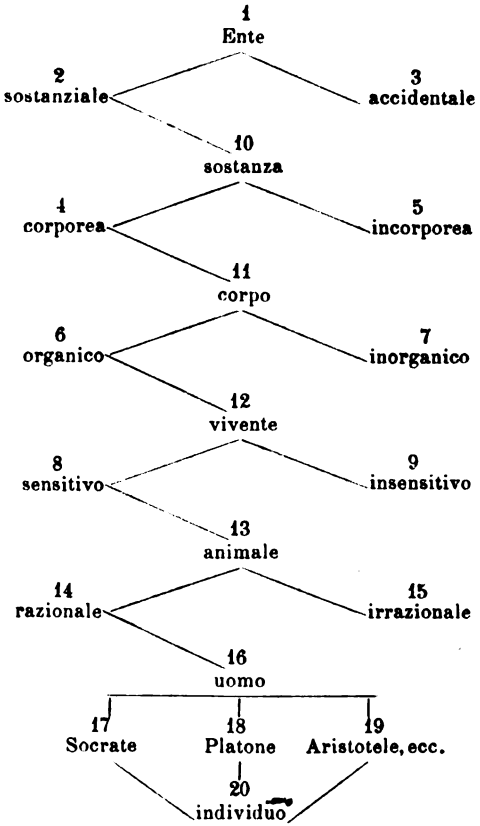
7. Intanto possiam dire che la *comprensione* d'un'idea è in ragione inversa della sua *estensione:* e se chiamiamo *genere supremo* l'idea di sostanza che tra le generiche ha l'estensione massima e la minima comprensione, daremo il nome di *genere prossimo* od *infimo* all'idea di *animale* che, essendo più vicino all'idea specifica, ha la massima comprensione e la minima estensione; e generi *intermedii* o *subalterni* appelleremo gli altri. Però l'idea più determinata e di maggior comprensione è l'idea specifico-completa, o, nei casi più comuni, l'idea specifico-piena (tanto più quanto essa è più piena), da cui, come abbiam detto, si risale all'idea specifico-astratta, da questa poi alla generica, e di genere in genere all'idea dell'*essere indeterminato;* la quale, benchè virtualmente tutto comprenda, attualmente invece è quella che ha la minor comprensione epperciò la maggior estensione di tutte.

Ecco qui la tabella dei generi e delle specie, in relazione all'uomo, detta *Isagoge Porfiriana* o *Albero di Porfirio*, perchè questo filosofo neoplatonico la mise

(1) *Itinerarium mentis in Deum* c. 1.

Digitized by Google

quasi introduzione (εισ-άγω — introduco) ai libri d'Aristotele su quest'argomento (1).



1 Idea indeterminatissima fuor d'ogni genere – 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 differenze divisive – 10 genere supremo – 11, 12 generi intermedii o subalterni – 13 genere infimo o prossimo – 14, 15 differenze specifiche – 16 idea specifico-astratta – 17, 18, 19 idee specifico-piene – 20 reale, *hic et nunc*.

Se vogliamo esprimere con lettere l'estensione e la comprensione di un'idea *specifico-piena* qualunque,

---

(1) Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας — Porfirio nacque in Batanea, città della Siria, fu allevato in Atene e venne a Roma ove morì, nel terzo secolo dopo Cristo.

Digitized by Google

la sua estensione rispetto agl'individui possibili ai quali s' estende dovremo rappresentarla colla lettera ∞, (che veramente in origine era la lettera greca ω), a cagione dell' infinità delle idee. — Se togliamo per astrazione una piccola determinazione, per esempio la grandezza, il colore, ecc., quest'idea già un po' più astratta conterrebbe una serie infinita di idee specifico-piene (di tutte le grandezze e di tutti i colori immaginabili) ed avrebbe il segno ∞^2 qual simbolo della sua estensione. Così, passando poi da essa per tutti gl' infiniti possibili gradi di astrazione di specie in specie e di genere in genere, si perverrebbe all' idea dell' essere indeterminato, la cui estensione si deve forse rappresentare col simbolo ∞^∞ che esprime la moltitudine infinita, travalicante ogni calcolo, di tutti quanti i possibili a cui tale idea si estende (1).

Quanto alla comprensione, benchè l'idea specifico-piena sia molto comprensiva e contenga molte determinazioni, tuttavia essa non è così pienamente determinata da aderire e corrispondere ad un solo individuo, ma estendendosi ad una serie infinita di individui possibili, rispetto all'individuo ha la comprensione rappresentabile con $\frac{1}{\infty}$, la quale, diminuendo nella stessa guisa che la estensione cresce, per l'idea specifico-astratta sarà $\frac{1}{\infty^2}$, ecc., e per l'idea dell' essere indeterminato $\frac{1}{\infty^\infty}$ che rappresenta la massima semplicità ed indeterminazione, benchè virtualmente l'idea dell'essere abbia la comprensione massima.

8. Diciamo ora una parola sulla divisione delle idee in *assolute* e *relative*. *Relative* sono le nostre idee, le quali ci formiamo coll' aiuto delle sensazioni ove gli enti spiegano soltanto quella data azione ed in quel dato

(1) Rosm., *Teosof.* vol. IV, n. 191. — Galileo Galilei diceva che il saper divino, il quale si estende a tutta l' infinitudine dell'essere, è *infinite volte infinito* (*Op. cit.*, vol. XI, p. 254-5).

Digitized by Google

modo, relativo alla nostra natura. *Assolute* invece sarebbero le idee di chi conoscesse pienamente il reale in sè stesso; tali sono quelle di Dio, il quale non si forma già le idee ricevendo passivamente qualche azione dal reale, ma anzi crea egli stesso attivamente il reale contemplato nell'idea, e quindi in questo reale non c'è nè ci può essere se non quello ch'è in essa (1).

---

(1) Le idee *relative* sono però sempre eterne, quantunque la nostra natura, a cui si riferiscono, non sia eterna. Anche la *possibilità* di una cosa che produca in noi limitate sensazioni, è eterna come qualsiasi possibilità. L'idea *relativa* ha meno assai comprensione dell'*assoluta*, ma è eterna com'essa.

Digitized by Google

LEZIONE VII

Origine delle idee.

1. Che s'intende per origine delle idee. — 2. Importanza di questo problema. — 3. Diverse soluzioni di esso e loro distribuzione; prima categoria di filosofi. — 4. Seconda categoria. — 5. Antitesi fra questi errori opposti e sistema intermedio.

1. Abbiamo discorso finora della *natura* e della *classificazione* delle idee; resta che, secondo la divisione fatta da principio, passiamo alla terza ricerca, quella della loro *origine.*

Si è veduto che le idee riguardate in sè medesime sono eterne. Quindi non ricerchiamo punto in questo caso l'origine di esse in sè, perchè ciò che è eterno non può aver origine, propriamente parlando, o almeno non può aver cominciamento. Le idee in se stesse debbono essere presenti alla mente divina da tutta la eternità, e Iddio, come abbiamo accennato, da tutta la eternità contempla colla sua mente la possibilità delle cose.

L'origine delle idee, pertanto, noi la investighiamo rispetto a noi, rispetto alla mente umana. Le idee sono eterne bensì: ma l'uomo ha cominciato ad essere, e perciò ha cominciato ad essere anche l'atto con cui egli contempla le idee. Or come ha origine quest'atto? Come mai le idee si trovano nella mente umana? Come ha potuto l'uomo assorgere alla intuizione di esse? Ecco il problema.

2. Esso è strettissimamente collegato col precedente intorno alla natura delle cognizioni medesime, delle idee.

Digitized by Google

« Colui si addentra nell'essenza di una cosa, dice Aristotele, che ne studia prima l'origine » (1) e ciò è tanto vero in questo caso, che i due problemi non ne fanno che uno solo. Non si conosce a fondo la natura delle idee se non se ne conosce l'origine: non se ne scopre l'origine adeguata se non se ne riconosce la natura: come in mineralogia non si ha nozione completa d'una roccia non conoscendone la genesi, e non se ne conosce la genesi, se non se ne addentra la naturale composizione. I caratteri delle idee ci debbono servire di filo conduttore nella ricerca della loro origine. Noi abbiam visto che questi caratteri son due principali: l'*universalità* e la *necessità*. L'universalità ci mostra che l'ordine ideale è tutt'affatto diverso dall'ordine reale, dall'ordine delle cose create; e la necessità ribadisce ancor più la radicale differenza. Questo mondo universale e necessario ci si presenta dotato di un'esistenza assoluta. Anche pensando tutto il reale annichilato, la mente vede l'ideale restio ad ogni annichilamento e pronto a mostrarsi dominatore in un'altra realtà. Annientiamo i reali, ma le verità matematiche che si verificano in essi non saranno annientate e in qualunque altro ordine reale risorgeranno. I reali esterni che agiscono su di noi intendiamo come possano agire diversamente sopra organismi diversamente conformati: la luce può esser tenebre, le tenebre possono esser luce. Ma i principii di ragione, i teoremi della matematica, quando noi li consideriamo risalendo oltre il mondo sensibile, oltre la contingenza dei fenomeni, li vediamo più chiari della luce medesima; e vediamo in pari tempo che a nessun intelletto, il quale sia davvero intelletto, queste verità, questi principii possono mai apparire diversi da quel che appariscono a noi: intendiamo, cioè, di essere non più nel mondo del relativo, ma nel mondo dell'assoluto.

---

(1) Arist., *Polit.* I, 1.

Digitized by Google

L'ammettere o il non ammettere questi caratteri delle idee, quindi il dare ad esse un'origine adeguata o inadeguata a questi caratteri, è stato fino dai primordii il problema capitale della filosofia. Coloro che non li ammettono, tentano far venire le idee dal mondo reale, o dalla materia, o dai sensi, o dall'animo umano, e si riattaccano nell'antichità ad Aristotele che per lo meno li ha trascurati: coloro che li ammettono, invece, e ne tengono conto, ricercano alle idee un'origine più alta e fanno capo nell'antichità a Platone in quanto rappresenta più un indirizzo che una dottrina completa e scientifica. Questa diversità di soluzione ha dato poi il tono ad ogni sistema filosofico, tanto che quasi si potrebbe dar ragione a chi disse che l'umanità, in fatto di filosofia, giuoca perpetuamente *ai quattro cantoni scambiati*, se non fosse più serio, invece di fermare il pensiero a questo giuoco infantile, rivolgerlo allo spettacolo sublime descritto dal Rosmini nell'*Introduzione alla filosofia*, ove parla della gara incessante tra la verità e l'errore, e della vittoria alterna dell'uno o dell'altra, di mano in mano che l'umanità ascende i gradi della riflessione e del progresso.

Nello stadio avanzato di coltura in cui ci troviamo ai nostri tempi è ragionevole che le menti si ripieghino su se stesse ad esaminare le basi di tutto l'edificio scientifico che da secoli si va costruendo, e appena merita nome di scienziato, chi, disperdendo tutta la sua attività intellettuale in ricerche ed indagini secondarie, sdegna rivolgerla a questo problema, da cui tutto lo scibile aspetta la sua sentenza di vero o di falso, di fedele o di illusorio. E ciò tanto più si mostra necessario, in quanto che dai principî falsi posti in addietro e accettati poi a cuor leggiero dalle generazioni seguenti senza neppur accorgersene, la logica del tempo si è già incaricata di dedurre tutta la serie di conseguenze funeste e di errori mostruosi che oggidì allagano la società, ai quali è caritatevole ufficio opporsi colle armi più vigo-

Digitized by Google

rose. Alla filosofia in particolare è affatto impossibile tralasciare insoluto un tale problema, perchè, dipendendo da esso molte altre importantissime questioni, come ad es., la spiritualità e l'immortalità dell'anima, il concetto del libero arbitrio, l'esistenza di Dio, ecc., rimanendo in dubbio quello, queste non potrebbero accertarsi, nè in generale alcun'altra verità intorno all'uomo, alla sua natura intima, a' suoi destini (1). È sperabile che nessuno sia così spregevole ai proprî occhi da non trovare almeno tanta soddisfazione nello studio di ciò ch'è più nobile in noi quanto nel considerare le cose mutevoli che ci stanno d'intorno.

3. In molti modi risolvettero il quesito di cui ragioniamo i diversi pensatori, a seconda dei loro pregiudizî, della loro educazione, della loro indole, ed a seconda delle loro varie dottrine od opinioni sulla natura stessa delle idee.

Ma, come fu accennato, se noi analizziamo tutti i casi possibili onde possono trarre origine le nostre cognizioni e le nostre idee, secondo tutte le varie supposizioni che furono veramente fatte e che si leggono nelle istorie della filosofia, siamo condotti ad una classificazione assai regolare delle diverse soluzioni che ha ricevuto il problema proposto.

In due grandi categorie possiamo distribuire tutti i filosofi che errarono su tale argomento, la prima delle quali comprende quelli che dissero le idee averle noi acquistate durante la nostra vita, traendole dagli elementi reali di cui consta la natura umana. Essi a lor volta vanno distinti in tre classi:

α) Alcuni di loro sostennero che le idee si formano e si acquistano dall'uomo mediante movimenti, combinazioni chimiche, ed altri fenomeni che avvengono nel

(1) Rosmini, *Lettera al P. Roothaan.*

Digitized by Google

corpo, specialmente nel cervello. Sono questi i *materialisti* che suppongono addirittura la materia pensante, e le idee nient'altro che una funzione della materia medesima.

β) Altri, che oltre la materia ammettono un principio senziente e vivificatore, l'anima, dissero che le idee non sono altro che sensazioni trasformate, epperciò dai sensi fecero derivare tutte le nostre cognizioni. Son questi i cosidetti *sensisti*.

γ) Altri ancora ammisero nell'anima una facoltà diversa, o meglio, superiore ai sensi, cioè l'intelletto, e supposero che all'occasione delle sensazioni, od anche indipendentemente da esse, l'intelletto venisse a compiere degli atti in un modo o in un altro, e che questi atti fossero essi stessi le idee. Facendo pertanto questi filosofi uscir fuori dallo stesso soggetto intelligente le idee e confondendo così l'*oggetto* col *soggetto*, furono a buon diritto chiamati *soggettivisti*.

Anzi, come si vede, tutte le tre sorta enumerate di solutori riescono in ultima analisi a confondere l'oggetto col soggetto, e vogliono quindi ricavare quello da questo: vogliono ricavare le cognizioni dall'uomo, o dal suo corpo, o dalla sua anima sensitiva, o dalla sua anima intellettiva. Quindi si possono in senso largo dir tutti *soggettivisti; soggettivisti materiali* i primi, *soggettivisti sensuali* i secondi, *soggettivisti intellettuali* i terzi (1). Siccome poi si capisce già fin d'ora che il soggetto solo non basta in nessun modo a dar le idee, ma ci vuole anche l'oggetto, così s'intende facilmente che questi filosofi peccano di metodo nello spiegare il suddetto quesito non ammettendo quanto ci vuole per risolverlo: peccano dunque *per difetto*.

---

(1) Quelli che ai giorni nostri si chiamano con nome generico *positivisti*, nella presente questione stanno con le tre dette classi di filosofi di questa categoria, ma più specialmente colla prima, meno colla seconda, meno di tutto colla terza.

Digitized by Google

4. All'incontro altri filosofi consentono che le idee sono *oggettive* e ne riconoscono del pari i caratteri eccelsi conchiudendo da essi che l'uomo deve portarle seco fin dalla nascita, altrimenti non potrebbe più acquistarle nè cavarle fuori dal soggetto s'esso n'è sprovvisto: ma poi peccano *per eccesso* ammettendo troppo più di quel che è necessario. Si dividono anch'essi in tre classi:

a) gl'*innatisti*, che vogliono innate nell'uomo tutte quante le idee, cioè ch'egli le porti seco tutte quante fin dal primo momento della sua nascita senza più bisogno di acquistarne alcuna; il che in verità è soverchio.

b) gli *ontologi*, che vogliono innata l'intuizione di Dio stesso, dell'*Essere Assoluto*, per poter vedere le idee divine in quello contenute; il che pure è troppo davvero.

c) i *panteisti*, infine, che assorbono il soggetto nell'oggetto, e fanno divino quello come questo, quindi anche eterno, necessario, ecc., un altro Dio, insomma, sebbene esso non se ne accorga. Per questi basta che vi sia il soggetto tal quale viene dalla sua nascita, perchè essendo esso, secondo che dicono, eterno, necessario, divino, da lui possono svolgersi benissimo le idee eterne, necessarie e divine. Qui si vede come i panteisti che innalzano il soggetto umano a rivestirsi dei caratteri augusti quali si ravvisano nell'oggetto, riescono in ultima analisi allo stesso punto ove giungono i filosofi peccanti per difetto, i soggettivisti, che pretendono far derivare l'oggetto dagli elementi soggettivi. Gli estremi si toccano (1).

---

(1) Si può anche osservare che con questi ultimi della seconda categoria convengono pure i primi della prima, poichè il materialismo altro non è che panteismo. Infatti che altro è la materia misteriosa e arcana, esistente da sè e per sè, eterna, necessaria, produttrice di tutto, dotata di virtù recondite per dar origine a tutti i fenomeni del mondo anche intellettuale e ideale, che altro è se non il *Dio-tutto* dei panteisti? Gli stessi materialisti lo confessano, e valga per tutti il Moleschott che nella *Circolazione della vita* scrive: « I materialisti professano l'unità della forza e della materia, dello spirito e del corpo, di Dio e del mondo » (Cfr. il di-

Digitized by Google

5. Tali sono i due scogli ove ruppero le false filosofie postesi alla soluzione del problema sull'origine delle idee.

> **Dextrum Scyllae latus, laevum implacata Charybdis**
> **Obsidet....**

E l'antitesi è triplice: vale a dire, vi è un' antitesi che riguarda la natura delle idee, un' antitesi che riguarda il metodo onde fu ricercata l'origine di esse, ed un'antitesi che riguarda l'origine stessa come fu supposta.

Rispetto alla natura delle idee gli uni sono *soggettivisti*, gli altri *oggettivisti*, benchè ancora erroneamente.

Rispetto al metodo di indagarne l'origine, gli uni peccano *per difetto*, gli altri *per eccesso*.

Rispetto all'origine stessa che assegnano alle idee, gli uni le pongono tutte *acquisite*, vita naturale durante; gli altri le vogliono tutte *innate*, almeno in quel modo che abbiamo accennato (1).

Fra questi due estremi vi è un sistema intermedio che rifiuta il soggettivismo e non cade negli errori del-

---

scorso d'inaugurazione tenuto nell'Università di Torino da Angelo Mosso intitolato *Materialismo e Misticismo*, pubblicato poi nella *N. Antologia* 1° Dic. 1895 e nella *Revue Scientifique* Gennaio 1896 — *N. A.* p. 414-5).

(1) In un recente libro di psicologia, pel resto assai pregevole, del professore Van Biervliet vi è un articolo dedicato al problema sull'origine delle idee in cui l'Autore distribuisce in due classi coloro che ne tentarono la soluzione: i *materialisti* e gl'*innatisti*. Ma il dotto professore belga non rileva, a mio avviso, abbastanza gli essenzialissimi caratteri delle idee; quindi male combatte i materialisti concedendo loro che le idee particolari siano movimenti della materia e negando soltanto che da tali movimenti possano venire le idee universali od astratte: allo stesso modo che combatte male gl'innatisti opponendo ad essi che se le idee fossero innate sarebbe inutile l'esperienza sensibile, mentre vi è un innatismo, ed è il nostro, che tiene in perfetto conto l'esperienza. Da quest'errore avviene che il prof. Van Biervliet riconosce bensì, come il Rosmini, che la prima nostra idea è l'*idea dell'essere*; ma temo pur troppo che la faccia derivare dai sensi o dal soggetto umano, ricadendo in tal modo negli errori che il Rosmini ha confutato, tutti rivolti a demolir le basi della scienza e della conoscenza (*Éléments de Psychologie Humaine*, Cours professé à l'Université de Gand par J. J. Van Biervliet, Paris-Gand, 1895, p. 190 e segg.).

Digitized by Google

l'oggettivismo falso; non pecca nè per difetto nè per eccesso nell'indagare l'origine delle idee; non le dice nè tutte acquisite, nè tutte innate; ma pone, a risolvere il terribile problema, il solo *necessario e sufficiente*, come si esprimono i matematici. Così tale sistema soltanto *segna*, secondo direbbe il Mascheroni,

L'origin vera del conoscer nostro (1).

Noi lo esporremo dopo che avremo fatto un breve cenno ed una breve critica degli altri sistemi, nella cui discussione si verrà gradatamente determinando la dottrina che riteniamo vera.

(1) *Invito a Lesbia Cidonia.*

Digitized by Google

LEZIONE VIII

Il materialismo.

1. Il materialismo antico. — 2. Il materialismo moderno. — 3. Si riducono a due gli argomenti dei materialisti: loro confutazione. — 4. Confutazione dei positivisti Spencer e Taine.

1. Il materialismo è di origine antichissima. Si è già veduto che gli enti dell'ordine reale attirano più facilmente l'attenzione dell'uomo, perchè sono forze che agiscono sopra di lui eccitandolo e stimolandolo. Ora fra gli esseri reali, quelli che esercitano una grandissima energia sopra di esso sono gli esseri materiali, dai quali continuamente il corpo dell'uomo è premuto e sospinto in ogni parte. Perciò la sua mente si rivolge dapprincipio alle cose materiali e da esse è occupata, come si osserva nella fanciullezza individuale e nella puerizia delle stesse nazioni. Così il materialismo delle prime filosofie greche provenne in gran parte dall'aver cominciato gli uomini a rivolgersi al mondo fisico e corporeo, non essendo loro ancor agevole il portarsi colla riflessione a studiare i fatti dello spirito o tanto meno gli enti dell'ordine ideale; perciò credevano che tutto si riducesse alla materia, confondendo tutto in essa. « Il materialismo riflesso e professato in modo aperto e sguaiato non appartiene al periodo in cui la filosofia si stava formando, ma, chi ben guarda, solamente al periodo della sua corruzione allorchè il sofisma e la dissoluzione dei costumi cominciò a traboccare. Le prime filosofie avevano certo

Digitized by Google

nel loro seno un materialismo, ma loro proprio e speciale, veniente da mancanza di riflessione, mescolato collo spiritualismo, perocchè la divisione fra lo spirito e la materia non s'era peranco ben colta dalla mente, la quale nè affermava lo spirito, nè la materia, ma parlava di entrambi come di una cosa sola » (1). Per questo stesso motivo facevano una cosa sola indistinta delle idee e dei reali. — Il materialismo, invece, di Epicuro e dei filosofi posteriori appartiene già al periodo della decadenza filosofica, quando il malcostume e la sofistica avevano invaso la società (2).

2. Ai nostri giorni il materialismo è dovuto in gran parte alla voga in cui son venute le scienze che riguardano il mondo sensibile e corporeo; poichè in generale gli studiosi di questi fenomeni non sono molto addentro nelle meditazioni metafisiche e nella considerazione dei fenomeni dell'ordine spirituale e dell'ordine ideale, i quali fenomeni dovrebbero esser studiati pur essi colla stessa accuratezza. Invece avviene spesso che il naturalista, applicato tutto ai fatti materiali, è ignaro di quegli altri più nobili benchè più sfuggevoli, e pur volendone parlare perchè così porta la natura umana di cui tutti presto o tardi si ricordano, li confonde fra loro.

Altra cagione del materialismo recente è la mancanza di sodi principî anche tra i filosofi spiritualisti che dovrebbero opporsi ad esso e scioglierne le obbie-

---

(1) Rosm. *Psic.*-Appendice. Delle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima n. 48.

(2) E tuttavia anche in questo materialismo qualche sentore di spiritualismo rimane. Ad esempio Lucrezio, che reca fino a trenta prove per dimostrare la materialità dell'anima, riconosce pure che non bastano l'acqua, l'aria, il fuoco a formar la ragione, ma è necessario ammettere una *quarta natura*, ascosa, ignota e senza nome, appellata solo mobile virtù:

> Quarta quoque his igitur quædam natura necesseest
> adtribuatur: eant omnino nominis expers;
> qua neque mobilius quicquam neque tenvius extat.
> (*De rerum nat.* III, 241-3).

Digitized by Google

zioni. Generalmente questi filosofi sono imbevuti di tali massime sensistiche e soggettivistiche, che conducono esse stesse logicamente a quest'errore.

Terza cagione finalmente è lo spirito d'incredulità e di irreligione, l'amore ai piaceri del momento, la forza delle passioni; insomma quel materialismo pratico che alcuni, come l'Haeckel (1), rigettano, ma che non è meno una forza e una seduzione pel materialismo scientifico.

Dobbiamo esporlo e combatterlo brevemente dal lato ideologico, cioè in quanto vuole e tenta spiegare il problema dell'origine delle nostre cognizioni, chè sotto altri aspetti ne discorreremo più avanti toccando altre questioni di psicologia; e ci atterremo in modo particolare alle dottrine moderne, più appariscenti e ingannevoli, mentre le antiche sono piuttosto grossolane, poco conoscendosi allora anche le leggi della natura materiale.

Ecco come spiega la formazione delle idee un medico materialista francese del secolo scorso, il Cabanis, non altrimenti che la formazione del chilo nel ventricolo: « Noi vediamo gli alimenti cadere in questo viscere e uscirne con qualità nuove: concludiamo da ciò ch'egli ha fatto loro subire questa alterazione. Noi vediamo egualmente (!!) le impressioni pervenire al cervello per mezzo dei nervi: esse sono allora isolate e senza coerenza. Questo viscere entra in azione, agisce sopra di esse, e bentosto egli le rinvia cangiate in idee, che la lingua della fisonomia e del gesto, o i segni della parola e della scrittura manifestano al difuori. Noi concludiamo colla stessa certezza (*sic!*) che il cervello digerisce in qualche modo le impressioni, e che egli fa organicamente la secrezione del pensiero » (2). Più vicino a noi alcuni materialisti fanno consistere l'intelligenza nell'abbondanza di fosforo al cervello perchè con iniezioni

---

(1) Haeckel, *The history of Creation*, New York, Appleton and Co, 1889, vol. I, ch. II, p. 35-7.

(2) *Rapport du physique et du moral de l'homme.* Mem. 2

Digitized by Google

fosforiche, dicono, si è potuto accrescerla nei cretini. Maudsley, Van Evrie, Burmeister accertano che le idee sono una secrezione delle cellule grigie. Husckze assicura ch'esse sono una vibrazione elettrica dei filamenti nervosi. E per venire a persone celebri che tutti conoscono, il senatore Jacopo Moleschott dice che sono un *puro movimento della materia* (1), e Paolo Mantegazza, altro senatore, scrive: « Esaminando il pensiero senz'idee preconcette (cioè *senza studiarne la natura e i caratteri*) troviamo che è una forza come tutte le altre; che si sviluppa dal cervello in azione, ma non si distrugge: che è esteso e composto, che ha un'energia potenziale ed attuale; che per nulla differisce dalle altre forze già meglio studiate e conosciute, che si chiamano luce, calore, elettricità » (2).

Si sente poi da essi a parlare continuamente dell'energia delle idee che si scarica immediatamente all'esterno, di una corrente d'ideazione che si espande nella corteccia cerebrale, ed altre simili cose. Qualcuno, anzi, con una formola netta identificò tanto il pensiero col cervello da chiamare quello un cervello dinamico e questo un pensiero statico.

3. Il ragionamento dei materialisti, chi ben lo con-

---

(1) *Circolazione della vita*, p. 328. Nella traduzione francese di E. Cazelles è a pag. 178 del II volume. — Poco prima l'autore combatte il celebre chimico Liebig per aver parlato « del soccorso della *scintilla divina* che ci viene dall'alto e che, nutrita dalla religione e dalla civiltà, è il fondamento d'ogni perfezione intellettuale » (*Chemische Briefe*, 617). Il Liebig, secondo il suo critico materialista, non è ancora uscito dall'infanzia del pensiero; mentre da quest'infanzia è uscito il Vogt il quale paragona la relazione che passa tra il pensiero e la sostanza cerebrale a quella che vi ha tra la bile ed il fegato o tra cose meno pulite. E il Moleschott chiama inattaccabile siffatta comparazione!

(2) Roberto Ardigò, professore all'Università di Padova, in una prolusione letta nell'Aula Magna dell'Università medesima, paragonò il pensiero che si produce nel cervello al *lampo* nelle nubi, alla *fosforescenza* in una materia stropicciata, l'uno e l'altro puri movimenti materiali. (*Opere*, *La Ragione*, Padova, Draghi, 1894, p. 353).

Digitized by Google

sidera, si riduce a questi due principî, *negativo il primo, positivo il secondo:*

α) Altri esseri fuori che i materiali non esistono, perchè noi non li troviamo. Non si vede, non si tocca, non si sperimenta altro che la materia: il resto dunque non è che pura ipotesi, un'utopia, che non è serio assumere per la spiegazione dei fatti.

β) Quando si verificano alcuni fenomeni nella materia, se ne verificano altri corrispondenti nell'intelligenza, e tra l'una e l'altra vi è piena relazione. L'intelligenza non esiste mai senza il cervello, essa è sempre data quando il cervello è dato, è più o men viva e più o meno perfetta secondo la maggiore o minor perfezione della struttura cerebrale. Dunque essa intelligenza è materiale e materiali pure le idee.

Al primo argomento, *negativo*, rispondiamo anzitutto che, se valesse, dovremmo negar l'esistenza anche dei fenomeni psichici in generale, perchè il dolore, il piacere, il ricordo, ecc., non son cose che si vedano o si tocchino; mentre la loro esistenza, appresa direttamente, è per noi assai più certa dell'esistenza della materia (1). Ma anche riguardo alle cose esteriori, è ben poco quello che i sensi ci dicono direttamente, e la ragione deve spesso supplire alle loro lacune. Così l'etere della fisica non cade sotto i sensi, eppure la sua esistenza è richiesta dalla ragione a spiegare come giungano a noi i raggi del sole attraverso centocinquanta milioni di chilometri, per non dire di quelli infinitamente più lontani del cielo siderale, e a spiegare tanti altri fenomeni analoghi che esigono la medesima ipotesi (2). Le molecole e gli atomi

---

(1) Il tedesco Alberto Lange nella sua *Storia del materialismo* rimprovera appunto i materialisti del loro fondamentale circolo vizioso che è *il voler spiegare ciò che è dato immediatamente con ciò che è dato solo mediatamente.* E il Wundt e l'Helmholtz e il Dubois-Reymond, grandi rappresentanti della scienza moderna, attribuiscono concordi un'incontestabile priorità all'esperienza interna di fronte all'esterna.

(2) R. Pictet, *Op. cit.*, p. 85 e segg.

Digitized by Google

non sono meglio veduti o toccati dello spirito e delle idee, eppure si ammettono (1). L'astronomia non è meno scienza perchè non è sperimentale sempre, come non è sempre sperimentale la matematica. Pertanto si può conchiudere contro questo argomento materialistico che l'osservazione, la quale guidata dall'intelletto ci assicura che esistono le cose materiali, ci assicura eziandio colla scorta dell'intelletto al quale deve inchinarsi ogni esperienza, che ne esistono pure altre non solo non materiali, ma neppure reali, sibbene *ideali,* e noi abbiamo visto che le idee esistono (non sono nulla) ed hanno caratteri totalmente diversi e opposti a quelli che hanno le cose materiali. E poi ridicolo il voler trovare le idee. che non sono materiali, con mezzi materiali: volerle trovare col bisturi anatomico o colla lente del microscopio. Le ricerche sulle diverse sorta di enti bisogna farle secondo la natura degli enti stessi: fare altrimenti sarebbe come chi volesse prender l'acqua con un crivello o toccar la luna con un dito.

Al secondo argomento, *positivo,* replichiamo che noi ammettiamo tutti i fatti sperimentali, ma respingiamo il ragionamento non bene dedotto da tali fatti. Ammettiamo che certi fenomeni materiali son necessari nel corpo affinchè l'anima che gli è unita provi certe sensazioni; come ad esempio, affinchè l'anima abbia la sensazione del color rosso è necessario che una certa quantità di movimento vibratorio si propaghi dalla retina pel nervo ottico sino al cervello in ragione di 514 trilioni di vibrazioni al secondo, che il cervello abbia quel dato afflusso di sangue e non manchi di certi principi organici necessari alla sua costituzione, ecc. Ammettiamo pure che certe sensazioni siano necessarie nell'anima senziente, affinchè l'intelletto passi alla contemplazione di certe idee; come ad esempio, affinchè un uomo si

---

(1) R. Pictet, *Op. cit.*, p. 382-3.

Digitized by Google

formi l'idea del rosso o del verde è necessario ch'esso abbia avuto tali sensazioni, mentre un cieco-nato non intenderà mai che cosa siano tali colori. — Ma da tutto questo non si può dedurre nè che i *fenomeni materiali* siano *sensazioni*, nè che le *sensazioni* siano *idee*, nè che queste siano i fenomeni e le impressioni materiali stesse. Fra questi tre ordini di fatti vi è bensì *corrispondenza*, ma non *identità*.

Non vi è identità tra i *fenomeni materiali* e le *sensazioni*. Infatti noi sappiamo, ad esempio, dalla fisica che la luce, materialmente, è un *moto vibratorio*. Ora che somiglianza, che uguaglianza, che identità c'è fra un moto vibratorio del corpo luminoso, dell'etere, del nervo ottico, e quel fenomeno tutto affatto diverso di luce, di chiarezza, di splendore, di rosso, di azzurro, ecc., che noi proviamo quando il nostro nervo ottico è messo in moto? Evidentemente altro è il moto materiale ed altra è la sensazione che noi proviamo. — Così che identità vi è tra il moto ondulatorio dell'aria e del nostro nervo acustico, e le soavi armonie musicali che rapiscono l'anima? — Che identità v'è tra l'urto meccanico di un corpo che cozza col nostro ed il dolore che noi sentiamo?

Tanto meno vi è identità fra il fenomeno materiale e l'idea. Le idee per i loro caratteri trascendono affatto non solo l'impressione materiale, ma eziandio la sensazione che non può essere in alcun modo universale, necessaria, eterna. Le sensazioni sono richieste dal nostro spirito, nel presente stato di cose, affinch'egli contempli le idee ad un modo o ad un altro: e quanto più esse sono squisite e delicate, tanto meglio può operare l'intelletto e la ragione, appunto come quanto migliore è il pennello che adopera tanto meglio può dipingere il pittore. Ma chi confonderà il pennello col pittore stesso e coll'ideale ch'esso vagheggia nella mente?

Anche dai più serii ed imparziali scienziati moderni è lealmente constatata la irriducibile diversità tra i fenomeni fisici ed i fenomeni psichici, la differenza pro-

Digitized by Google

fonda che separa i movimenti materiali degli atomi e delle cellule, le vibrazioni dei nervi e le contrazioni dei muscoli, dai fatti del sentimento, del pensiero e della coscienza. « *Tra i fenomeni fisici e gli psichici*, scrive il celebre fisiologo Angelo Mosso, *c'è ancora un abisso che non sappiamo colmare* » (1). Il grande fisico inglese Giovanni Tyndall scrive pure: « Se la nostra intelligenza e i nostri sensi fossero tanto perfezionati, tanto vigorosi, tanto illuminati, da permetterci di vedere e di sentire le molecole stesse del cervello; se potessimo seguire tutti i movimenti, tutti gli aggruppamenti, tutte le scariche elettriche, se ci sono, di queste molecole; se noi conoscessimo perfettamente gli stati molecolari che corrispondono a questo o a quello stato di pensiero o di sentimento, noi saremmo ancora tanto lontani che mai dalla soluzione di questo problema.... *L'abisso che esiste tra queste due classi di fenomeni sarebbe sempre insuperabile per l'intelletto* » (1).

4. Tuttavia un famoso filosofo contemporaneo, Erberto Spencer, capo del moderno positivismo inglese, ha preteso ridurre tutti questi fenomeni al movimento materiale. L'antica fisica, osserva egli, ricorreva ad una moltitudine di forze diverse e irreduttibili per spiegare i diversi fenomeni della natura, gravità, luce, calorico, ecc. La fisica moderna ha scoperto che queste forze son tutti modi d'un fenomeno unico, il movimento; i quali modi possono, per conseguenza, trasformarsi l'uno nell'altro.

---

(1) A. Mosso, *La paura*, c. IV. La circolazione del sangue, § VIII. — Un fisiologo citato dal Ribot nella prefazione della *Psychologie anglaise contemporaine* dice: « Noi fisiologi siamo, in presenza delle fibre e delle cellule del cervello, come un cocchiere in presenza delle vie e delle case di Parigi: ne conosciamo l'esterno, ma l'interno ci è sconosciuto. »

(1) Estratto da una lezione *sulle forze fisiche e il pensiero* fatta all'Associazione britannica per l'avanzamento delle scienze, sessione di Norwich (*Revue des cours scientifiques*, annees 1868-9, n. 1).

Digitized by Google

Così il movimento diviene volta a volta calore, luce, elettricità, ecc., ritornando però, alla fine del circolo, lo stesso movimento uguale ed immutabile nella sua quantità e natura. Altrettanto si potrebbe dunque dire per il circolo delle forze nell'organismo umano: il movimento vi si trasforma in forza nervosa, e la forza nervosa si trasforma essa pure negli aspetti misteriosi del sentimento, della coscienza e del pensiero, senza che questo sia più facile o più difficile a intendersi della trasformazione del movimento in luce o calore. La dualità dei fenomeni psichici e fisici è quindi apparente soltanto: i primi, come i secondi, non sono che movimento materiale trasformato.

Ma questa dottrina si appoggia ad un'interpretazione abusiva dell'equivalenza delle forze. Quando si parla di luce, calore, ecc., o s'intende parlare delle *sensazioni nostre*, che proviamo noi, o s'intende parlare delle *cause esteriori* che le producono. Se s'intende parlare delle prime, allora la fisica moderna non ha punto soppresso le loro differenze, e non le ha punto ridotte l'una all'altra, poichè ogni sensazione rimane irriducibilmente ciò che è in sè stessa, e sarebbe ridicolo dire che una sensazione di calore è lo stesso che una sensazione di luce, o di suono, o di odore. Se s'intende parlare delle seconde, allora si può bensì ammettere che si riducano l'una all'altra e l'una nell'altra si trasformino, nel senso che quei fenomeni i quali la fisica antica spiegava con *tante cause distinte*, la fisica moderna li spiega con *una causa sola* variamente modificata: ma ciò non giova affatto al materialismo, perchè non si deve già dire che il calore si trasformi in luce, ma si deve dire che un movimento, il quale produceva in noi la sensazione di calore, ora, mutata la sua distribuzione, le sue velocità, le sue traiettorie, ci produce una sensazione diversa di luce. Sicchè in conclusione non si può dire per nessuna maniera nè che le sensazioni (o i pensieri) si riducono l'una all'altra, nè

Digitized by Google

tanto meno che si riducano al movimento materiale. Confonder questo con quelle non è seguire i dettami della fisica, ma abbandonare quelli della logica. L'illustre fisico Meyer, appunto lo scopritore dell'equivalente meccanico del calore, chiamava perciò il materialismo un errore grossolano pari a quello di chi confondesse l'azione elettro-chimica che avviene nella spedizione d'un telegramma col pensiero contenuto nel dispaccio stesso; esempio ripetuto anche dall'insigne fisico ginevrino, il Pictet (1).

Il francese Ippolito Taine, altro e famoso positivista contemporaneo, ammette che una sensazione (e tanto più un pensiero) è nel suo concetto cosa ben diversa da un movimento meccanico qualunque, anzi descrive questa diversità con grande efficacia. « Supponete, così scrive, la fisiologia adulta e la teoria dei movimenti cellulari altrettanto avanzata che la fisica delle ondulazioni eteree; supponete che si conosca il meccanismo del movimento che, durante una sensazione, si produce nella sostanza grigia, il suo circuito da cellula a cellula, le sue differenze secondo che sveglia una sensazione di suono o una sensazione d'odore, il vincolo che lo unisce ai movimenti calorifici od elettrici; ben più ancora, la formola meccanica che rappresenta la massa, la velocità e la posizione di tutti gli elementi delle fibre e delle cellule a un momento qualunque del loro moto. Noi non avremo ancora che del moto, e un moto qualunque siasi, rotatorio, ondulatorio, od altro, non rassomiglia in nulla alla sensa-

---

(1) « Quel est l'homme sérieux » scrive egli, « qui pourrait dire que le sens d'une dépêche télégraphique est identique à la dépêche et aux caractères tracés eux mêmes?... Une matière organisée qui se rappelle de son passé, qui s'occupe de son avenir, nous conduit dans le domaine des *esprits* » (*Op. cit.*, p. 382).

Noto, benchè qui ora non importi molto alla questione presente, come il Pictet dimostra essere impossibile ridurre a movimento anche l'attrazione (*Op. cit.*, p. 238).

Digitized by Google

zione dell'amaro, del giallo, del freddo o del dolore » (1). — Se non che, per togliere questa dualità che imbarazza il suo positivismo, il Taine, dopo aver accennato anch'egli all'unità cui si riducono, secondo la fisica moderna, le forze della natura, esprime l'ipotesi che i due ordini di fenomeni suddetti, cioè la sensazione e il movimento, siano in realtà una medesima cosa, la quale ci apparisca in due modi tanto diversi per la diversa maniera nostra di apprenderla. Una medesima cosa, cioè, vista dall'interno, per così dire, e appresa direttamente dalla coscienza, ci apparisce come *sensazione*; vista dall'esterno e cogli occhi o coi sensi esteriori ci apparisce come *movimento*; per la stessa ragione che un identico oggetto agli occhi ci apparisce colorito ed alle mani liscio, che son due sensazioni ben diverse. « Può essere dunque, conchiude, che la sensazione e il movimento intestino dei centri nervosi non siano in fondo che uno stesso ed unico avvenimento, condannato, per le due maniere in cui è conosciuto, a sembrar sempre ed irrimediabilmente doppio » (2).

Ora a quest'ipotesi del Taine ci limitiamo a fare le osservazioni seguenti:

a) Essa è a sua volta una pura ipotesi, e l'unica ragione sua è un *può essere* (*il se peut*).

b) Essa non spiega nulla. Che un oggetto esteriore apparisca diverso appreso da due sensi diversi si capisce,

---

(1) H. Taine, *De l'Intelligence*, Paris, Hachette, 7e édit., 1895, vol. I, p. 322-3.

(2) *Op. cit.*, p. 327. — Questa dottrina del Taine si ripercuote anche negli scritti di un rinomato pensatore italiano. Gaetano Negri non si esprime altrimenti: « Bisogna dunque che i fisiologi si rassegnino. Tutto lo studio dei movimenti molecolari è aperto alle loro indagini; essi potranno investigare e definire con crescente esattezza i movimenti molecolari che corrispondono a dati fatti psichici. Ma non devono dire che quei movimenti sono la causa del fatto psichico. Non v'è nessun nesso di successione. *Il fenomeno è unico. Veduto oggettivamente è movimento, soggettivamente è pensiero, è coscienza* » (G. Negri, *Segni dei tempi*, 2ª ediz., Milano, Hoepli, 1897, p. 379-80).

Digitized by Google

perchè le azioni che spiega sopra i due diversi organi sono diverse, ed il moto che esso produce, ad es., sui nervi del tatto è ben diverso da quello che produce sui nervi ottici. Ma uno stesso movimento identico come si manifesterebbe in due diversi modi? Questa dualità rimane ancora inesplicata. Uno stesso movimento come può, visto dall'interno, essere altra cosa che movimento? E che vuol dire visto dall'interno? Che è l'interno d'un movimento, quando si supponga di conoscerlo in tutti i suoi minimi elementi? E chi è che lo vede dall'interno? E chi vedendolo dall'interno lo vede anche dall'esterno e confronta le due visioni avendole entrambe? O è lo stesso movimento, composto di tante parti una fuori dell'altra moventisi, che vede sè stesso? Tutte queste domande restano insolute. — Noi più innanzi mostreremo che il principio che sente non può aver parti, ma dev'essere inesteso; e allora diventerà possibile lo spiegare anche in qual modo ciò ch'è sentito direttamente e immediatamente può, fino a un certo punto, apparir diverso da ciò che è sentito per mezzo di organi corporei già direttamente sentiti; o ciò ch'è sentito per mezzo d'un organo può diversamente apparire da ciò ch'è sentito per mezzo d'un altro: il che l'ipotesi del Taine non riesce in verun modo a spiegare.

c) Essa conduce all'assurdo. Poichè con questa ipotesi, e in generale col materialismo che abbassa tutte le cose più nobili e più sublimi alla condizione della materia, che toglie ogni sentimento generoso, ogni ideale più bello e sereno della vita, cade il valore della conoscenza e della ragione, sulla quale deve pure appoggiarsi ogni dimostrazione, foss'anche quella del materialismo e del positivismo. Infatti la scienza consiste di verità immutabili, necessarie, eterne. Quando si fa una dimostrazione scientifica qualsiasi, per es., che gli angoli di un triangolo sommati insieme fanno due retti, si vuole appunto provare che la cosa è immutabilmente così, e non può essere altrimenti. Il materialismo all'in-

Digitized by Google

contro toglie i soli esseri eterni, immutabili, necessari, e tutto non è più che un ammasso di cose mutabili e contingenti in cui non può aver sede la verità. Con un altro organismo, qui o altrove, resta sempre possibile che un movimento materiale diverso produca il pensiero che, ad es., gli angoli d'un triangolo facciano 5 retti. Ora noi abbiamo veduto sin da principio che quando una ricerca ideologica riesca a questo risultato di sopprimere la verità e il valore della ragione, essa è irremissibilmente assurda, perchè si demolisce da sè medesima (1).

---

(1) Per altre conseguenze nella vita vedi il Pictet (*Op. cit.*, p. 8-9) ove reca il contributo prezioso della sua esperienza. Vedasi pure p. 25-9. Ivi tra l'altro scrive: « L'imagination, à la lettre, *se remplit d'épouvante* en suivant dans son développement pratique les *générations d'hommes intelligents* et tous *parfaitement convaincus de cette théorie brutale.* — La satisfaction directe de tous nos besoins, un mépris absolu pour le voisin, l'emploi de *tous les moyens* sans aucune restriction ni réserve pour l'obtention des biens que l'on convoite; un égoïsme qui ne serait mitigé que par des compromis calculés et pesés comme de vrais marchés d'affaires! — La civilisation serait un camp armé ou le *combat pour l'existence* emploierait toutes les armes prohibées, tous les trucs, tous les infamies, et le succès au plus habile serait, *avec raison*, l'affirmation non plus de son *bon droit*, le mot serait supprimé faute d'emploi, mais de sa plus *grande force.* — Un poète de génie pourrait seul, comme ces toiles légendaires du jugement dernier, donner une pâle idée des horreurs qui ne tarderaient pas à devenir des réalités. — Aucune bête féroce, aucun serpent venimeux n'approcherait de l'*homme intelligent franchement matérialiste dans ses actes!* — J'ai la conviction profonde en écrivant ces lignes de rester d'accord avec toute personne qui raisonne froidement et sans parti pris sur ces sujets. — Ce qui a *sauvé* les matérialistes *même convaincus*, de ces conséquences pratiques dans leur vie, c'est l'*éducation*, les *goûts*, les *instincts* découlant du *milieu* où ils sont nés et qui façonnent leurs cœurs et leurs désirs!... »

Digitized by Google

LEZIONE IX

Il sensismo.

1. Materialismo e sensismo. — 2. Locke. — 3. Critica del suo sistema. — 4. Condillac. — 5. Associazionismo, evoluzionismo, neo-aristotelismo. — 6. Confutazione del sensismo e conseguenze di esso.

1. Il materialismo di cui abbiamo discorso e che abbiamo detto doversi specialmente, nei tempi moderni, alla supremazia delle scienze naturali le quali soddisfano più direttamente i bisogni della vita corporea ed attirano più fortemente l'attenzione degli uomini, non comparve però ai nostri giorni tutto di un tratto, bensì a poco a poco e quasi come una conseguenza spontanea ed ovvia del *sensismo*. Dei tre ordini di fenomeni che concorrono alla cognizione, cioè l'*impressione materiale*, la *sensazione*, l'*idea*, si confuse dapprincipio (parliamo sempre dell'epoca moderna) il terzo col secondo facendosi dell'idea una cosa sola colla sensazione; in seguito non rimaneva che muovere un secondo passo, assai più agevole del primo, togliendo la differenza tra la sensazione e l'impressione materiale, per avere il materialismo ch'è l'abolizione di tutte le differenze e non riconosce altro che la misteriosa natura « .... dell'essere — Principio immenso — *Materia* e *spirito* — *Ragione* e *senso* ».

L'inglese Bacone da Verulamio (1561-1626) e il nostro Galileo Galilei (1564-1642) avevano iniziato in Europa il metodo sperimentale ed aperta un'epoca nuova per gli studi della natura. Ma, come suole avvenire agli uomini che da una cosa buona sanno ricavare il male e diffi-

Digitized by Google

cilmente si tengono nei dovuti limiti *quos ultra citraque nequit consistere rectum,* dall'abuso e dalla corruzione di questo metodo, dalla somma e soverchia importanza che si attribuì all'osservazione sensibile, venne fuori la filosofia garrula e frivolissima dei *sensisti* (non diversi da quelli che Cicerone appellava *filosofi plebei*) la quale ripone ogni conoscenza nella sensazione, e dalle sensazioni esclusivamente ripete l'origine, lo sviluppo e l'efficacia delle cognizioni umane. Non c'è forse errore filosofico ai nostri tempi, compreso il nominato materialismo, la cui origine non provenga da questa funesta dottrina, che lungi dall'essere sperimentale è affatto gratuita e contraria anzi ad ogni esperienza.

Antesignani del sensismo moderno, chè non è necessario ricercarne qui le traccie nell'antichità, furono l'inglese Locke ed il francese Condillac.

2. Giovanni Locke, di Bristol in Inghilterra (1632-1704), volle rifare da capo la filosofia e l'ideologia in modo sperimentale, epperciò compose il suo *Saggio sull'intendimento umano* (1). Partendo, contro ogni buon metodo, da principi gratuiti supposti, e scendendo a spiegare i fatti con essi, anzichè stabilire prima tutti i veri fatti e rimontare per questi ai principi, egli non riconosce altre fonti della nostra cognizione che la *sensazione* e l'operazione che fa il nostro spirito intorno ad essa, da lui denominata *riflessione.*

Anzitutto egli pone il principio caratteristico della

---

(1) Un'edizione critica di quest'opera ha pubblicato recentemente il Fraser, nei Prolegomeni della quale dà lode al Locke di aver per primo nell'età moderna rivolto l'attenzione al problema capitale della filosofia, quello, cioè della natura ed origine dell'umana conoscenza (epistemologia o gnoseologia), preludendo alle opere classiche posteriori tra cui, dice, il *Trattato delle sensazioni* del Condillac, e la *Critica della ragion pura* del Kant, alle quali noi possiamo aggiungere meritamente il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* del Rosmini. Questa lode è giusta. Il titolo dell'opera è: Alexander Campbell Fraser, *An Essay concerning human understanding by John Locke*, Oxford, 1894.

Digitized by Google

prima grande categoria di filosofi da noi accennati, sostenendo che tutte quante le idee sono da noi acquisite durante la nostra vita e che quindi l'uomo al principio di essa è, secondo un'antica espressione, come *una tavola rasa: tanquam tabula rasa in qua nihil est scriptum* (1). Scrive infatti: « Vi sono molti che suppongono come verità incontestabile esservi certi principî innati, certe nozioni primitive, dette altrimenti nozioni comuni, improntate e stampate, a così dire, nell'anima nostra che le riceve fin dal primo momento della sua esistenza, e le porta con sè in questo mondo. Se avessi a fare con lettori sciolti da ogni pregiudizio, non mi sarebbe d'uopo, per convincerli della falsità di questa supposizione, che di mostrar loro che gli uomini possono acquistare tutte le cognizioni che posseggono, col semplice uso delle loro facoltà naturali, senza il concorso di alcuna impressione innata, e che possono conseguire un'intiera certezza di certe cose, senza alcun bisogno di nozioni naturali e di principî innati » (2). E come ciò? « Vi hanno due sorta d'idee, scrive ancor egli, le une semplici, e le altre complesse.... Ora queste idee semplici, che sono i materiali di tutte le nostre cognizioni, non

(1) Questa similitudine risale ad Aristotele il quale scrive che l'intelletto ha la sua immagine in una tavoletta sulla quale niente è scritto attualmente: Δεῖ δ'οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ (*De anim.* III, 4, p. 468). Ma, come ha notato il Trendelenburg, benchè ci siano le parole *in qua nihil est scriptum*, manca l'epiteto di *rasa*: esso probabilmente fu aggiunto nel medio-evo, giacchè S. Tommaso appunto dice dell'intelligenza: « Et ideo philosophus comparat eam *tabulæ rasæ* in qua nihil est depictum » (Opusc. 30, *De ente et essentia*). Anche l'aforisma che il Locke unisce al precedente appropriandoli al sensismo, cioè *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, si trova in Aristotele, benchè l'Hegel (*Encyclop.*, Einleitung, § 8) lo neghi. Sono infatti di Aristotele le seguenti parole: « Μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν, οὐθὲν ἂν μάθοι· οὐδὲ ξυνίῃ » (*De anim.* III, 8, p. 471 — e altrove).

Invece è propria del Locke l'altra similitudine ch'egli reca, paragonando l'intelletto ad una camera oscura ove le immagini verrebbero a dipingersi.

(2) *Saggio sull'intendimento umano*, l. I, c. 1.

Digitized by Google

vengono all'anima che da queste due vie: la *sensazione* e la *riflessione* » (1).

Ma in che modo mai da una sensazione, che è un fenomeno *reale*, passeggiero, tutto particolare, contingente, può venir fuori un'*idea* che è per contrario eterna, universale, necessaria? Forsechè il Locke non vide questi sublimi caratteri delle idee? Anzi questi li ammette espressamente: « Quando le idee, così egli, delle quali noi percepiamo la convenienza o la ripugnanza, sono astratte, la nostra coscienza è *universale:* chè ciò che di questa specie d'*idee universali* si conosce, è sempre vero di ciascuna cosa particolare in cui quest'essenza, cioè questa idea astratta, si trova racchiusa: e ciò che è una volta conosciuto di queste idee, dev'essere continuamente ed *eternamente vero* » (2).

Pertanto noi possiamo domandare ancora donde mai scaturiscano queste *idee universali* che il Locke non pensa a negare. Donde le trae il nostro spirito? — È la riflessione, risponde egli, che gliele somministra. — E come può somministrargliele la riflessione? — Per mezzo dell'*astrazione,* con cui le cava fuori, per così dire, dalle *idee particolari;* le quali idee particolari sono prodotte dall'impressione delle cose esterne sul nostro organismo ed entrano senz'altro in noi per la porta dei sensi.

3. Ognun vede però che in questa spiegazione è saltata via la vera difficoltà. Infatti anche le idee dei particolari (o, come diremmo noi, le *idee specifico-piene*), le quali ci fanno conoscere bensì un ente colle sue determinate accidentalità, ma in modo *possibile*, sono anch'esse universali, necessarie, immutabili, eterne, nè più nè meno delle idee più generiche che da esse si possono cavar fuori mediante l'astrazione. Ora tali idee come possono venirci dalle cose esterne e dalle sensazioni che queste eccitano in noi? — La difficoltà

(1) Ib. l. 2, c. 2, n. 1 e 2. (2) Ib. l. IV, c. 3.

Digitized by Google

era appunto questa: In che modo dalle sensazioni, che sono fenomeni particolari e contingenti, possano venir fuori le idee universali ed eterne. Il Locke vi risponde: Le idee universali ed eterne si traggono fuori mediante l'astrazione dalle idee particolari che abbiamo dai sensi.

Al che noi replichiamo che certamente dalle idee particolareggiate o specifico-piene si può coll'astrazione passare ad idee sempre più generiche ed universali, ma che, essendo pure tali idee specifico-piene anch'esse universali ed eterne, resta sempre in tutta la sua forza la esposta difficoltà, come mai possano provenire dalle sensazioni. Saltandola via e supponendola risolta, il Locke rassomiglia a chi, domandato del come si calcolino le ecclissi, rispondesse che si guarda sull'almanacco. L'almanacco suppone già eseguiti i calcoli che si tratta di conoscere. È dunque affatto monca e superficiale la spiegazione lockiana.

4. L'abate francese Stefano Bonnot de Condillac (1715-1780), seguito dal conte Destutt de Tracy e da altri, semplificò ancor più il sensismo e lo propagò non solo in Francia ma anche in Italia ove dimorò assai tempo. Egli tolse via la riflessione lockiana riducendo tutto alla sola *sensazione* e non volendo che ci fosse bisogno di altro. « La più leggera attenzione, così scrive, deve farci conoscere che quando percepiamo la luce, i colori, la solidità, queste sensazioni sono più che sufficienti per darci tutte le idee che abbiamo comunemente dei corpi » (1). Paragonando poi tra loro queste *sensazioni o idee* e combinandole insieme se ne ricavano tutte le altre. Quindi il Condillac pretese che l'uomo avesse una sola facoltà, quella di *sentire*, e che la memoria,

---

(1) *Saggio sull' origine delle cognizioni umane*, vol. I, p. 3. — Quest'opera *Essai sur l'origine des connaissances humaines* è una specie di amplificazione del libro del Locke sull'umano intendimento. Altra opera capitale del Condillac è il *Traité des sensations*.

Digitized by Google

l'immaginazione, l'intelletto e la ragione altro non fossero che modi diversi di questo sentire. Egli quindi per spiegare l'origine delle idee suppone una statua la quale non ha dapprincipio nessun sentimento e nessuna idea, e fa che vengano ad eccitarla successivamente le sensazioni esterne: essa dapprima non le distingue da se stessa, ma poi a poco a poco le confronta, le combina, le giudica, ed ecco tutte le cognizioni: le *sensazioni presenti* sono *idee sensibili*, e le *sensazioni passate* che ci ricordiamo sono *sensazioni intellettuali*.

Così alla sensazione si riducono tutte le facoltà intellettuali e morali (quindi anche la *riflessione* del Locke), e ad esse si può sostituire sempre, come in una serie di equazioni algebriche, il termine *sensazione*. Le facoltà intellettuali sono la percezione, la coscienza, la memoria, l'attenzione, il giudizio, il raziocinio. Le morali sono il piacere, il dolore, il bisogno, il desiderio, la volontà. Ma la percezione è la sensazione considerata come un'impressione dell'anima; la coscienza è la sensazione in quanto avverte l'anima della sua presenza; la memoria è la sensazione rinascente e indebolita; l'attenzione è la sensazione esclusiva e dominante; il giudizio è un paragone, ossia una doppia attenzione, ossia una doppia sensazione; il raziocinio è una combinazione di giudizii e quindi di sensazioni; il piacere e il dolore sono sensazioni provate attualmente; il bisogno è il ricordo d'un piacere; il desiderio è la coscienza d'un bisogno; la volontà è un desiderio assoluto e dominante. Tutte queste facoltà son dunque sensazioni, e poichè l'anima o l'*Io*, secondo il Condillac, altro non è che il complesso di queste facoltà, ne viene ch'egli definisce l'*Io*: « un complesso di sensazioni » nella qual definizione, come ha osservato argutamente il Rosmini, manca appunto l'*Io*, ossia manca *chi senta* e dia unità alle sensazioni (1).

---

(1) Rosm., *Psic.*, n. 93 nota. — Se la dottrina del Condillac volesse solo significare che *tutti gli atti* dell'anima sono *atti di sentire*, o *tutti*

Digitized by Google

5. Il sensismo ai nostri giorni si manifesta in tre dottrine principali ora parendo propendere verso il Locke, ora verso il Condillac. L'operazione con cui l'animo nostro elabora le sensazioni fino ad averne le idee universali ed i principii della ragione ora assomiglia alla *riflessione* del Locke (*attenzione* del Laromiguière, *astrazione* del Taine, *astrazione* anche dei neo-aristotelici), ora non sembra esser altro che una semplice relazione delle sensazioni tra loro, che si dice *associazione.*

L'*associazionismo* è infatti una delle tre dottrine a cui alludiamo. Esso è nell'età moderna rappresentato specialmente dallo Stuart Mill e da Alessandro Bain (1),

---

gli stati suoi sono *stati di sentimento* che variamente si atteggia, sentimento corporeo quando ne son termine i corpi, sentimento intellettuale quando ne son oggetto le idee, ecc., avrebbe detto cosa vera, come sarà dimostrato più oltre. In questo modo ha tentato difenderlo il MAINE DE BIRAN (*De la décomposition de la pensée* e *Introduction du Mémoire sur l'habitude*) avvicinando questa dottrina a quella di Cartesio che diceva essere tutti gli atti e stati dell'anima nostra, atti e stati di *coscienza.* Ma tale difesa non regge, perchè realmente il Condillac pretende tutto ridurre alla mera *sensazione corporea* ed alle sue diverse trasformazioni. Il sensismo sta tutto qui, nel volere dalla sensazione spremere l'idea, nel dir che basta lo sviluppo del senso a produrre quella verità, la quale pur ci apparisce immutabile ed eterna.

Ai giorni nostri s'è tentato una riabilitazione del Condillac, ma ... mostrandolo come precursore della psicologia inglese contemporanea associazionista ed evoluzionista, per la quale il principio dell'associazione e dell'evoluzione spiega le facoltà dell'anima, la ragione, le idee universali, l'assoluto, l'infinito, le nozioni di essenza e di sostanza, le idee della materia e del corpo, spirito e forza, causa, tempo, spazio, ecc., ecc. (LÉON DEWAULE, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 1895). Certo il sensismo ha preso nel nostro tempo le forme dell'associazionismo ed evoluzionismo, come vedremo subito; certo pure lo Stuart Mill, noto associazionista, confessa che dal 1821 aveva letto tutte le principali opere di Condillac: ma sì egli che gli altri positivisti inglesi subirono pure altre influenze, ed avevano anche il Locke in casa. Inoltre si appropriarono le ultime scoperte della scienza che il Condillac non poteva ancor conoscere. Tuttavia la parentela tra il Condillac e l'associazionismo rimane, tanto che quest'ultimo, per esempio, sopprime l'*Io* come il primo. « Associazionismo, scriveva Luigi Ferri, è ridurre a rapporti di associazione tutte le funzioni psichiche e persino il soggetto... onde non a torto il Michelet esclamava dinanzi alla nuova filosofia dei positivisti — *on me vole mon moi* (*La Psicologia dell'Associazione*, V-VI).

(1) Lo Stuart Mill, londinese (1806-1873) ha per sue opere principali

Digitized by Google

entrambi inglesi, seguiti da una gran scuola in Inghilterra e fuori. L'Ardigò facendosene eco in Italia, scrive: « Datemi le sensazioni e l'associabilità, ed io vi spiego tutti i fenomeni della vita psichica » (1). Secondo questa scuola l'ordine in cui si succedono in noi le sensazioni *a*, *b*, *c*, *d*, ecc., costituisce un'abitudine psicologica tale, che quando si ha poi nuovamente la sola sensazione *a*, o *b*, o *c*, vengono fatte rivivere pure le altre, e questo ci dà l'illusione che una cosa non possa stare senza dell'altra e ci dà la credenza di una necessità logica che si manifesta nei principii e nelle idee universali. — Per il Bain l'associabilità ha tre funzioni:

a) il *discernimento*, col quale distinguiamo due sensazioni differenti di natura e d'intensità.

b) l'*accordo*, col quale si collega una sensazione presente con una passata.

c) la *facoltà costruttiva*, colla quale si associano sensazioni differentissime.

L'*evoluzionismo*, ch'è la seconda delle dottrine accennate, ed è rappresentata specialmente dall'inglese Erberto Spencer, non si contenta di questo, ed oltre le sensazioni e l'associabilità ricorre pure alla legge dell'*eredità*. Molti principii di ragione e molte idee l'uomo individuo non se le può acquistare, ma le eredita dagli antenati insieme colla struttura del suo cervello. Così Luigi Ferri esprimeva la differenza tra le due dottrine affini: « Il Mill e lo Spencer si accordano nello scopo di ridurre gli assiomi ad associazioni inseparabili, ma

---

il *Sistema di Logica* e l'*Esame della filosofia di Hamilton*. Fu figlio di Giacomo Mill, anch'egli uno dei principali propugnatori dell'associazionismo e autore dell'opera *Analisi dei fenomeni dello spirito umano*. — Alessandro Bain, nato in Aberdeen nella Scozia il 1818, ha ripubblicato da poco tempo la sua opera fondamentale di filosofia associazionista della quale filosofia resta l'espositore più completo ed originale (A. Bain, *The senses and the intellect*, 4. edit., London, Longmans, Green and Co., 1894).

(1) *Opere*, II, 199. — Sostiene pure altrove « che la sensazione elementare è un Vero, e che *il Vero in ultima analisi è la stessa sensazione elementare* » (*Opere*, V, 49).

Digitized by Google

discordano nella scelta dei mezzi. Il Mill pensa che per render conto della forza di queste associazioni, l'esperienza individuale, assistita e rinforzata da quella dei nostri simili, può bastare. Lo Spencer, dal canto suo, è di avviso che i caratteri di necessità e di universalità che le distinguono non si spiegano convenientemente senza il concorso di un' esperienza accumulata durante una lunga serie di secoli e trasmessa fino a noi da un numero incalcolabile di generazioni. Malgrado questa divergenza, l'uno e l'altro son d'accordo nel ridurre la *necessità logica* alla *necessità fisica*. Per loro l'evidenza e l'universalità di queste due proposizioni — *il tutto è maggiore della parte* — e — *due qualità uguali ad una terza sono uguali tra loro* — significano semplicemente che nessuno è capace dello sforzo che sarebbe necessario per distaccare gli uni dagli altri i soggetti e gli attributi che esse contengono e che l' abitudine mantiene uniti con violenza. Si tratta d'una coesione che non è in nostro potere di sciogliere, ma che forse non resisterebbe a una forza superiore alla nostra » (1).

A questo, ch'è il sensismo dei *positivisti*, si deve aggiungere per terzo il sensismo dei *neo-aristotelici* o *neo-scolastici* o *neo-tomisti*, i quali, come il Locke, sostengono che la sensazione è in senso proprio una vera *cognizione*, e ad essa attribuiscono di conoscere le cose particolari; dalla qual cognizione poi, mediante l'astrazione, si ascende alla cognizione intellettuale ed all'idea. Basti citare il gesuita P. Matteo Liberatore di cui sono queste espressioni: *Sentire atque intelligere eadem plane res est; quamvis oratione diversa — Sensatio jure meritoque appellatur cognitio* —; il canonico Gaetano Sanseverino che attribuisce ai sensi anche l'*estimativa*, lo stimare, il giudicare: ed ancora il gesuita P. Giovanni Maria Cornoldi che perciò dà la cognizione eziandio agli animali bruti recando

(1) L. Ferri, *La Psicologia dell'Associazione*, p. 214-5.

Digitized by Google

in prova il passo biblico: *Cognovit bos possessorem suum et asinus præsepe domini sui*, ecc.

6. Contro tutti questi sensisti, recenti e non recenti, noi però diciamo che la sensazione non è cognizione e non basta alla cognizione: da essa quindi, per quanto elaborata dalla riflessione, dall'associazione e dall'astrazione, non scaturirà mai l'idea. Certo, quando abbiamo l'idea *specifico-piena* di un ente particolare, noi, togliendo via le determinazioni, possiamo passare ad idee più astratte e generiche, e combinando insieme queste idee possiamo formarcene tante altre. Ma l'idea *specifico-piena* come l'acquistiamo? Basta forse ad essa la sensazione? No, perchè essa è già un'idea universale e necessaria: ha dunque caratteri opposti ai caratteri della sensazione.

Esaminiamo bene il fatto. Il meno ch'io possa conoscere intorno ad un ente particolare, che suscita in me delle sensazioni, è la sua *esistenza*, il sapere che *è*. Ora posso io dire (anche solo internamente fra me e mè) che vi *è*, che *esiste* un corpo il quale eccita il mio senso, quando io non abbia già in mente e non aggiunga a queste sensazioni l'idea di *esistenza*, l'idea di *essere?* No: anzi senza di questa idea non posso neppur sapere che *esistano* o *siano* le sensazioni. E quest'idea dell'*essere* d'onde la ricavo? Essa è presupposta dalle sensazioni, e non può provenir da loro, e nessuna sensazione diventa cognizione se non per essa.

I sensisti in generale saltano via, come s'è visto, questa difficoltà, non considerando la sensazione in sè stessa, ma quando è già divenuta cognizione ed idea, senz'accorgersi che a questo non basta il senso, ma ci vuole un elemento ideale che il senso non spiega. La riflessione del Locke e l'astrazione dei neo-aristotelici non si può esercitare che sull'idea specifico-piena, non sulla sensazione. E così dicasi dell'*associazione*, la quale, altrimenti, per quanto combinasse le sensazioni, non potrebbe mai

Digitized by Google

dar per risultato un'idea. Si dice bensì che spesso il risultato d'una combinazione ha caratteri diversi da quelli dei componenti; come ad es., l'acqua ha caratteri diversi dall'ossigeno e dall'idrogeno separati. Ma questo si spiega nè può giovare all'associazionismo. Se le diverse attitudini dell'ossigeno e dell'idrogeno son dovute, come pare, a diversità di moti molecolari, i quali suscitano diverse sensazioni in noi, è naturalissimo che questi moti, combinandosi intimamente, diano luogo a un moto risultante che non è più nessuno dei due primitivi e suscita in noi una sensazione differente da quella che i due primitivi suscitavano. Ma moto con moto dà moto sempre, come sensazione con sensazione dà sensazione sempre, e non può dare l'idea di caratteri affatto trascendenti, e di natura essenzialmente opposta. E lo stesso dicasi dell'*eredità*. Gli evoluzionisti non fanno che trasportare indietro il problema, ma in qualunque tempo lo collochino resta sempre la difficoltà di trasformare la sensazione in idea, il che non si può far mai senza aver prima l'idea dell'essere. La sensazione di per sè, senza l'intelligenza che la percepisca e con un primo elemento ideale la sollevi a cognizione, è un atto cieco, è una scrittura indecifrata, è incapace di darci una vera conoscenza, è un paio d'occhiali senz'occhi dietro che vedano (1). E' vero bensì che quando abbiamo una sensa-

---

(1) Già prima di Platone e d'Aristotele, Eraclito aveva conosciuto ed espresso efficacemente la diversità tra i sensi e l'intelletto, come pure l'insufficienza dei primi senza il secondo. « Quei che odono senza intendere, dice, somigliano a sordi. Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσι ἐοίκασι » (Bywater, *Heracliti Ephesii Reliquiæ*, p. 2).

Contro i sensisti si suol obbiettare che l'uomo, superato dagli altri animali spesso nei sensi li sorpassa tutti nell'intelligenza: che una persona la quale abbia molto visto e sentito non è sempre la più intelligente: che una persona priva di quasi tutti i sensi può esser tuttavia capace d'educazione e manifestare un'intelligenza di cui nessun bruto sarebbe capace, e si cita in proposito l'esempio dell'americana Laura Bridgmann, sorda, muta e cieca dalla nascita. A noi basta mettere in chiaro che senza un primo elemento ideale anteriore e indipendente dalle sensazioni

Digitized by Google

zione noi facciamo istintivamente e spontaneamente un giudizio sull'*esistenza* del reale che la suscita, e lo facciamo senz'accorgerci e senza pronunciarlo all'esterno: ed è perciò ch'esso, accompagnandosi in noi indivisibilmente alla sensazione, ci sembra, se non riflettiamo abbastanza, una cosa sola con questa e che quindi la sensazione sia cognizione. Così anche ci pare di giudicare cogli occhi, col tatto, ecc. Ma tutte coteste operazioni di conoscere e di giudicare, sono dell'intelletto soltanto, e quando si dicono del senso, si dicono solo pel motivo accennato, in significato metaforico e non in significato proprio, come non è proprio quel passo biblico citato, al quale si può contrapporre l'altro del Salmo 103: *Sol cognovit occasum suum*, ecc. Non bisogna dimenticare l'avvertenza di Dante, secondo la quale

> .... la scrittura condiscende
> A nostra facultade, e piede e mano
> Attribuisce a Dio ed altro intende.

Di ogni sensismo pertanto concludiamo ch'esso distrugge il valore della conoscenza e della ragione umana, poichè le idee e i principii ideali, se sono un prodotto delle sensazioni mutevoli e contingenti, perdono ogni loro universalità e necessità, perdono ogni loro efficacia assoluta, ogni aspetto di verità eterna ed immutabile. Il sensismo è nè più nè meno deleterio del materialismo, anzi bisogna aggiungere che con esso ha grande affinità e ad esso conduce. Vedremo più innanzi il dubbio del Locke sulla materia pensante: e quanto al Condillac è certo che i materialisti ammetterebbero di leggieri il suo uomo-statua; infatti il condillachismo in Francia piegò verso quest'errore, e preparò il positivismo materialista di Augusto Comte, mentre il lockismo inglese diede ori-

---

la cognizione non è possibile, e che se tutto si riduce alle sensazioni medesime non rimane nell'intelligenza umana più nulla di universale e necessario, epperciò la scienza perde ogni suo valore oggettivo.

Digitized by Google

gine ad altri sistemi falsi e distruttivi in Inghilterra e Germania. Questo è certo, che se l'unica fonte delle nostre idee, l'unico principio del nostro sapere, l'unico criterio di verità e certezza sono i sensi, il materialismo è la sola dottrina vera, perchè sotto i sensi non cade che la materia. E d'altronde, come s'è detto, tolta la differenza essenziale tra idee e sensazioni, è più facile il passo a togliere ogni differenza tra sensazioni ed impressioni materiali. « Chi non ha tanta virtù di mente, scrive il Rosmini, da vedere l'assurdo che le idee sieno fenomeni sensitivi, non può neppure ravvisare l'altro assurdo che le sensazioni sieno fenomeni materiali. Quella mente che non sa conoscere il primo errore, è fors'anco meno atta ad accorgersi del secondo; chè dall'idea alla sensazione v'ha un tratto maggiore che non dalla sensazione alla materia; col primo salto si precipita dall'infinito al finito; col secondo si va dal finito ad un altro finito benchè di opposta natura » (1).

Di per sè il sensismo non è migliore del materialismo quanto alle sue conseguenze scientifiche, religiose, morali e sociali. Toglie ogni certezza ed ogni immutabilità alle nostre cognizioni lasciandoci in balìa del senso mutevole ed incostante. E non avendo l'uomo altro che la facoltà di sentire, il male e il bene non sono più che sensazioni dolorose o piacevoli, sicchè si riesce a far consistere ogni moralità nel procacciare a sè stessi la maggior somma di sensazioni grate evitando le moleste. Di qui l'*utilitarismo*, ossia l'egoismo applicato alla prosperità pubblica.

---

(1) Rosmini, *Introduzione alla Filosofia*, n. 16.

Digitized by Google

LEZIONE X

Sensismo e soggettivismo.

1. Deduzioni dal sensismo lockiano; Berkeley. — 2. Hume. — 3. Vi si contrappone la scuola scozzese colla *percezione*. — 4. Reid e Dante. — 5. La percezione del Reid dà origine al soggettivismo intellettuale del Kant.

1. Dal sistema del Locke in Inghilterra si dedussero subito varie conseguenze.

Il Cartesio poco prima aveva insegnato:

α) che tutte le cosidette qualità seconde dei corpi (colore, odore, sapore, ecc.), sono soltanto nostre modificazioni soggettive;

β) che noi siamo certi dell'esistenza reale dei corpi e della loro estensione (qualità primaria) solo perchè Iddio, che ha creato la nostra mente e le ha dato questa credenza, è verace;

γ) che quello di cui siamo certi immediatamente, più che di qualunque cosa esterna, è l'esistenza nostra: *cogito ergo sum*;

δ) che la materia esterna è puramente passiva, ed ogni potere attivo appartiene unicamente agli spiriti creati ed a Dio.

Queste idee erano state in gran parte accolte dal Locke nella sua filosofia, e da esse, combinate col sensismo, ecco quali dottrine si ricavarono.

Giorgio Berkeley (1684-1755), vescovo di Cloyne in Irlanda, si affrettò a trarne una prima che espose ne'suoi *Dialoghi d'Hylas e Filonous*. Egli dapprincipio identificò

Digitized by Google

le idee colle sensazioni facendo di queste come l'unica fonte della nostra conoscenza: dipoi, osservando come le sensazioni medesime altro non sono che modificazioni del nostro principio senziente ossia fenomeni inerenti all'anima nostra e non a cose esteriori, venne alla curiosa conclusione che l'universo fisico-corporeo da noi conosciuto non esiste in se stesso, sibbene esistono soltanto le sensazioni del nostro spirito. Ma se i corpi altro non sono che un complesso di qualità sensibili, com'egli li definisce (1), o, ciò che per lui è perfettamente lo stesso, un complesso di sensazioni; da che cosa poi sono prodotte in noi cotali sensazioni e modificazioni? La risposta ch'egli fa a cotesta domanda mostra, se non un filosofo, almeno certo un uomo di buona volontà: Dio stesso, ei risponde, è quegli che suscita nel nostro spirito tutte queste modificazioni. Non c'è bisogno, dice egli, d'ammettere una sostanza sconosciuta, indeterminata, assurda come la materia. Noi, come insegna il Locke, non abbiamo altra nozione di *causa*, salvo quella che ricaviamo dalla coscienza della nostra volontà. Dunque la causa delle nostre sensazioni dev'essere una volontà, uno spirito, Iddio stesso (2). L'esistenza dei sogni gli pareva prestare un argomento, moltissimo adoperato anche da altri, per doversi ammettere in modo indiscutibile sensazioni indipendenti dai corpi atti a suscitarle. Senza dubbio la sua mente era ben lontana dal prevedere l'acuta osservazione fatta in proposito dal Rosmini, che i sogni, lungi dal poter farci dubitare dell'esistenza

---

(1) *Dialog. I* — Si noti come qui il Berkeley confonda le *sensazioni* che sono in noi, colle attitudini o *qualità* esteriori e reali che le suscitano e che sono fuori di noi.

(2) Lo scopo che si propone il Berkeley, anche nei suoi scritti più scientifici, è sempre uno scopo religioso. Egli vuol confutare i nuovi filosofi, atei e materialisti, portando i suoi colpi contro la materia stessa. Ma ha comune con essi l'errore del sensismo, ed a quali conclusioni non meno disastrose il sensismo conduca lo si vedrà dalla dottrina dell'Hume, più logica ancora di quella del Berkeley.

Digitized by Google

dei corpi in generale, ci mostrano anzi l'esistenza del corpo nostro e le varie impressioni che ha ricevuto dai corpi esterni nella veglia. Il Berkeley adunque limitossi a negare le sostanze corporee ammettendo invece l'esistenza di Dio e degli spiriti, di cui le qualità sensibili sono semplici modificazioni, ed in cui esistono come in soggetto, come in loro sostanza. E la vita umana in tale concetto altro non sarebbe che un sogno che Iddio ci fa sognare, senza bisogno che esistano gli esseri corporei di cui noi abbiamo (o crediamo avere) conoscenza, appunto come non esistono nel sogno i corpi che in esso crediamo pur presenti. La vita sarebbe un sogno ordinato, come il sogno una vita disordinata.

Vediamo qui il sensismo giunto per un'altra via a un errore ben lontano da quello dei materialisti, ma non meno dannoso: è questo una specie di quell'idealismo che, come altrove fu accennato, nega tutta una classe di enti, e nel caso presente tutto l'universo corporeo. Esso perciò fu acconciamente appellato *idealismo estetico* (da αἴσθησις sensazione) perchè ristretto alle cose sensibili e materiali (1).

2. Lo scozzese David Hume (1711-1776) avendo assorbito la lockiana filosofia seguì la medesima strada del Berkeley, ma andò molto più in là di lui. Stabilito infatti che tutte le cognizioni altro non sono che sensazioni, e queste modificazioni nostre, egli ne dedusse a fil di logica l'insufficienza delle idee, e dei principî del ragio-

---

(1) Rosm., *Psic.*-Appendice, n. 131. — L'associazionista Stuart Mill in un famoso articolo della *Revue Philosophique* (marzo 1876) lodò il Berkeley d'aver fatto tre scoperte: « Nel *Saggio sulla visione* egli ha provato che la vista non ci dà punto le distanze; nei *Principii della conoscenza* ha mostrato che noi non abbiamo idee astratte, che tutte le nostre idee non sono, in realtà, che idee individuali (o meglio *sensazioni individuali*); nei *Dialoghi d'Hylas e Filonous* ha stabilito la natura e il vero senso dell'esteriorità che noi attribuiamo agli oggetti sensibili ». Colui, però, che ha posti i fondamenti dell'associazionismo è l'Hume.

Digitized by Google

namento in esse contenuti, a dimostrare alcun che assolutamente ed immutabilmente. Quindi negò tutto. — A che cercar la causa delle nostre sensazioni? Chi dice che vi debba essere una causa? Non certo la ragione e i suoi dettami che non valgono a provar nulla: e nemmeno i sensi, perchè, sebbene talvolta ci sembri di vedere che una cosa è causa di un'altra, nel fatto questa è una mera illusione, giacchè non vediamo altro che due cose staccate succedersi tra loro. Inoltre i sensi non possono assurgere a un principio *universale* e *necessario*. — Così negò ogni causa, e Dio, e lo spirito umano, ed ogni sostanza di qualsiasi sorta, spingendosi molto al di là del Berkeley che s'era arrestato alla negazione delle sole sostanze corporee, e mantenendosi, in fondo, più di lui fedele all'intimo pensiero del Locke (1). Pervenne in tal guisa, col suo *Trattato sulla natura umana* (2), all'*idealismo razionale* (3), riducendo l'universo spirituale e corporeo a un informe caos di qualità sensibili senza soggetto, d'idee campate in aria, vaganti a caso e fluttuanti come onde irrequiete in mare immenso, o come atomi nell'immenso vuoto.

Il *fenomenismo* è l'ultima conseguenza del sensismo, poichè non si può ammettere altro che un ammasso di fenomeni incoerenti, quando si negano i principii di

---

(1) È noto come il Locke si sia imbarazzato assai coll'idea di *sostanza* ch'egli non poteva spiegare nè colla sensazione nè colla riflessione, e della quale finì per dire: « C'è un'idea che sarebbe molto utile agli uomini, ma... non c'è », come osserva festevolmente il Rosmini (*N. S.*, n. 49). Il Berkeley si limitò a negare la sostanza corporea: l'Hume negò addirittura il principio di sostanza ed ogni sostanza.

(2) Quest'opera *A Treatise of human Nature* venne giudicata severamente dallo stesso suo autore perchè scritta in età troppo giovanile (27 anni); ed egli vuole che lo si giudichi dall'altra opera sua *Una ricerca sull'umano intendimento* (*An inquiry concerning human Understanding*, scritta e pubblicata mentre l'autore era a Torino, e inserita nel 3° vol. degli *Essays and Treatises on several subjects*) nella quale però ricostruisce una dottrina affatto analoga.

(3) La parola *idealismo*, tuttavia, per questi seguaci del sensismo e dell'empirismo è usata in senso assai improprio (Rosm., *N. S.*, n. 972).

Digitized by Google

causa e di sostanza, e questi principii si debbono negare quando si professa il sensismo come lo professava l' Hume. Egli scrive infatti: « Sembra che sia una proposizione che non ammette nessun contrasto questa che *tutte le nostre idee* non sono che *copie* delle nostre impressioni, o, in altre parole, che è impossibile a noi di *pensare* alcuna cosa che non abbiamo prima *sentita* sia col senso esterno che col senso interno » (1). Nè giova ch'egli accolga pure la *riflessione* del Locke, poichè, come pel Locke, anche per lui essa non ha a sua disposizione che *i dati del senso*, e può solo comporli o scomporli, senza alcun elemento ideale da aggiungere ad essi. « Tutto il potere creatore dell'anima, così egli, si riduce alla facoltà di scomporre e di associare in varii modi i dati fornitici dai sensi, o, che è lo stesso, dall'esperienza » (2). I positivisti moderni, associazionisti ed evoluzionisti, non hanno quasi fatto altro che ripigliare le dottrine e il metodo dell'Hume. Ma l'Hume concluse la sua *Storia naturale della religione* dicendo: « Tutto è un enimma e mistero; il dubbio, l'incertezza, la titubanza, ecco i frutti delle indagini nostre più esatte. »

3. Allorquando si vide il sensismo condotto a sì imprevedute conseguenze, ed aprire davanti all' uomo l'abisso del nulla ove prima il mondo materiale, e poi ancora lo spirituale stavano coll'uomo stesso per essere inghiottiti, la filosofia si riscosse e sorse una nuova scuola che tentò opporsi con tutte le forze a così desolante rovina. La reazione nacque appunto in Iscozia, patria dell'Hume, ove le sue dottrine e quelle del Berkeley erano più che altrove diffuse ed accettate; e padre della benemerita e ben intenzionata scuola scozzese fu Tommaso Reid (1710-1796) ingegno solido, acuto e retto (3).

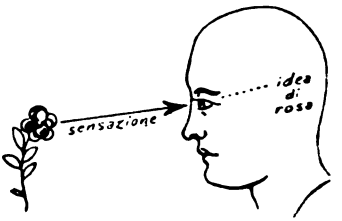
---

(1) *Essays*, ecc., vol. III, sect. VII, p. 66.
(2) *A Treatise*, ecc., III, sect. XII.
(3) Questa scuola, non legata da alcun vincolo, ma formata da pensatori indipendenti sparsi per le varie città della Scozia, Saint-Andrews,

Digitized by Google

Accorgendosi egli che indarno avrebbe combattuto contro l'idealismo dei due filosofi summentovati, perchè dedotto con logica serrata da principî prestabiliti non controversi, assalì la base stessa del sensismo lockiano in quanto veniva a cancellare nell'uomo tutto ciò che non fosse sensazione o prodotto di essa.

Reid ammise oltre la sensazione, che rimane nello spirito, la *percezione* che, a così dire, ne esce e va a cogliere direttamente e immediatamente le cose esterne nel loro essere, nella loro sostanza. E con ogni ragione; imperocchè è evidentemente falso che noi abbiamo a conoscere l'esistenza dei reali esterni col semplice confronto posteriore e riflessivo sulle sensazioni e sulle idee cavate da esse mediante l'astrazione; infatti non è già che noi veniamo a conoscere il fiore reale riflettendo all'idea astratta di fiore, ma anzi se noi abbiamo quest'idea astratta è segno che noi prima abbiamo veduto o percepito il fiore, affermatolo esistente, e conosciutolo; benchè ora a quel fiore reale ed alla sua real sussistenza non pensiamo neanche più. — Ogni idea, pertanto, che noi ci formiamo a mezzo delle sensazioni suppone un'affermazione od un giudizio antecedente e non può an-



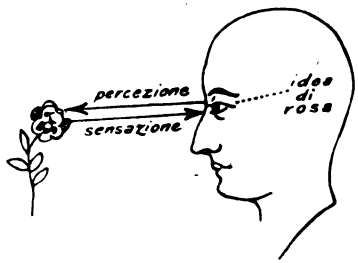
LOCKE: – La sensazione prodotta dal reale esterno vien elaborata e cambiata in idea. Lo spirito nostro in questa cognizione è passivo, chiuso in sè stesso; e avuta l'idea almanacca intorno alla causa esteriore, se esiste o no in realtà, sicchè vengono poi i dubbii del Berkeley e dell'Hume. Prima si ha l'idea, indi si giudica. *Ogni giudizio è preceduto dall'idea.*

Aberdeen, Glascow, Edinburgh, era unita per una certa tendenza a un vago spiritualismo appoggiato al senso comune. Essa diede uomini di molta fama, il Reid morto poco prima che nascesse il Rosmini alla cui dottrina si può dir che preluse, il Dugald-Stewart che ne scrisse la vita, l'Hutcheson moralista, lo Smith economista, ecc. In Francia molte idee di questa scuola, diffuse dal Royer-Collard, furono accolte da Vittore Cousin.

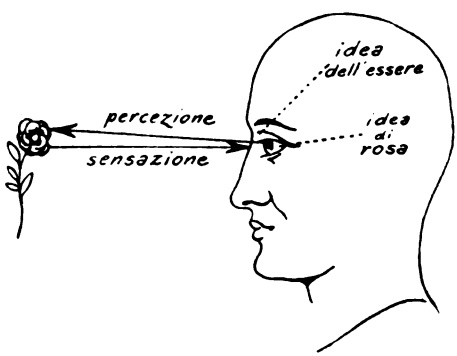
Digitized by Google

dargli innanzi come volevano i Lockiani. In questo campo il Reid ebbe tutto il vantaggio contro di essi.

Ma non par evidente altrettanto che ogni giudizio presuppone un'idea? Si può giudicare giusta un'azione senza l'idea di giustizia, buona una persona senza l'idea di bontà, esistente una cosa senza l'idea di esistenza? E qui dove venne meno l'analisi del Reid. Accalorato nella disputa co' suoi avversarî ai quali voleva persuadere che all'*idea d'una cosa* deve precedere *il giudizio sulla sua esistenza,* non si avvide che questo a sua volta dovea essere preceduto da un'altra idea, vale a dire dall'idea prima, universalissima, suprema, madre feconda di tutta l'immensa serie di giudizî ed idee che costituisce il sapere dell'intero genere umano; cioè dall'idea dell'essere. Ond'è che, quantunque egli facesse giustamente consistere la percezione dei reali in un giudizio, negò poi che a questo giudizio dovesse andar innanzi qualsiasi idea. — La



Reid: – Lo spirito non è inerte, passivo, chiuso: ricevuta la sensazione reagisce, esce fuor di sè, percepisce il reale, lo afferra, se ne impossessa, si mette in comunicazione diretta con lui. Solo dopo ciò ha l'idea: quindi poi non ha bisogno di almanaccare. *Ogni idea è preceduta dal giudizio* (ossia dalla *percezione*).



Rosmini: – *Ogni idea concreta* (idea di rosa, di cavallo, di monte, ecc.) *è veramente preceduta da un giudizio* (dalla percezione della rosa, del cavallo, del monte, ecc.): *ma ogni giudizio* (e anche la detta percezione) *dev'essere preceduto almeno dall'idea dell'essere* la quale non può quindi venire dalla percezione.

Digitized by Google

percezione dei corpi, egli disse, non ha bisogno d'idee. — Risponde il Rosmini: La *percezione dei corpi sensitiva* non ha bisogno d'idee, lo concedo; ma la *percezione intellettiva dei corpi* non si può avere senza l'idea almeno di esistenza (1). Il non aver fatto questa distinzione rilevantissima fu l'errore fondamentale del suo sistema che, lungi dal migliorare, peggiorò la causa della vera filosofia. Invero arrestatosi a questo *giudizio primitivo e naturale,* come lo chiama (2), giudizio misterioso, inesplicabile, indefinibile (3), fatto non nella luce oggettiva ed ideale dell'essere, ma per un istinto, per una necessità, per una legge dello spirito, per una suggestione della natura, com'egli si esprime, venne il Reid a poggiare tutte le nostre cognizioni sul fragile fondamento dell'umano soggetto, togliendo così ad esse i caratteri di necessità, universalità ed assolutezza, che soli possono prestar loro quell'autorità e certezza che le rende degne di fede.

4. Ch'egli non abbia veduto come al giudizio descritto debba andar innanzi l'idea dell'essere, non si può asseverare; ma poi sgomentandosi che quest'idea « è forse troppo astratta per poter entrare nella mente del bambino » il quale pur fa giudizi percettivi, non tenne alcun conto di questa preziosa osservazione, e avvolse il giudizio primitivo in una nube misteriosa per difenderlo, come dice il Rosmini, almeno con una rispettabile caligine da ogni ulteriore ricerca degli uomini sempre un po' curiosi (4). Se però si fosse contentato di attestare il puro fatto del giudizio primitivo col quale abbiamo conoscenza dei reali, e lo avesse dichiarato *naturale* senz'altro, meno male, perchè si sarebbe con ciò potuto e dovuto

---

(1) Rosm. *N. S.* n. 453.

(2) T. Reid, *Ricerche sull'intendimento umano*, Sez. IV. (Le opere del Reid furono raccolte da Guglielmo Hamilton in un solo volume *The Works of Thomas Reid*, Edinburgh., 1846).

(3) *Ivi*, Sez. V. (4) Rosm., *N. S.*, n. 122.

Digitized by Google

supporre che la natura avesse fornito l'uomo dell'idea necessaria a pronunciarlo, anche molti secoli prima che la riflessione scientifica giungesse ad accorgersene. Parimente, egli volle spiegare i principii impugnati di causa e di sostanza col medesimo istinto, colla medesima suggestione naturale. Ma se avesse detto che siffatto istinto o suggestione ci fa assentire ad essi o fa che li applichiamo, invece di pretendere che li produca, avrebbe detto il vero. Saremmo stati nel caso di Dante, che mentre dice:

.... Là onde vegna lo intelletto
Delle prime notizie uomo non sape....
Che sono in noi siccome studio in ape
Di far lo mele (1)

colle quali parole dimostra il sommo poeta che noi abbiamo inconsapevolmente da natura le prime notizie, come gl'istinti, innate non punto acquisite dopo; dichiara altrove esser innata e per sè nota all'uomo la prima idea, la *prima verità:*

Là si vedrà ciò che tenem per fede
Non dimostrato, ma fia *per sè noto*
A guisa del ver primo che l'uom crede (2).

Ma il Reid niente di ciò. Fatto *oggetto* del pensiero il reale presentatoci dai sensi, e sbarazzatosi delle idee, cose, scrive il Rosmini, per lui alquanto incomode (3), ridusse il primitivo giudizio ad una specie di sintesi chimica fra l'*oggetto* dei sensi ed il *soggetto,* supponendo che lo spirito umano ci mettesse di suo quel che manca alla sensazione per formare questo giudizio.

5. Allora venne Emanuele Kant di Königsberg (1724-1804), il gran fondatore della filosofia tedesca moderna, e fece l'analisi qualitativa e quantitativa del composto chimico reidiano nella sua celebre *Critica della ragion*

(1) *Purg.*, XVIII, 56. (2) *Parad.*, II, 44. (3) *N. S.*, n. 107.

Digitized by Google

pura. Egli infatti prese appunto di qui le sue mosse accogliendo il risultato del sistema precedente come una verità incontrovertibile, e lo ricevette come un pregiudizio nella sua *filosofia critica* senza sottoporlo a *critica* di sorta! È veramente cosa da far stupire il vedere con quanta noncuranza e sicurtà egli ammette siffatto principio su cui posa tutto l'edificio della sua filosofia, senza darsi la minima pena di dimostrarlo, mettendolo lì quasi per incidenza fin dal cominciare dell'opera, come cosa che viene da sè, su cui non si aspetta dal lettore la minima opposizione. « Quantunque, dice egli la prima volta che ne parla, tutte le cognizioni nostre incomincino coll'esperienza, non è però necessario che tutte da essa procedano, perocchè può ben essere che la stessa cognizione che ci vien dall'esperienza, sia *un composto di ciò che noi riceviamo per le sensazioni e di ciò che produce da sè stessa la nostra propria facoltà di conoscere, semplicemente provocata dalle impressioni sensibili* » (1). Dopo di ciò egli diè principio all'analisi famosa. Qual è la parte che spetta agli oggetti delle sensazioni e quella che appartiene al soggetto? Non era difficile il vederlo. Il suo ragionamento in sostanza è questo: — Il necessario e l'universale non può venire dall'esperienza dei sensi, dunque deve venire dal fondo del soggetto. — Egli pertanto s'immaginò lo spirito umano dotato di più forme soggettive nelle quali entrando le impressioni

(1) *Critica della ragion pura*. Introduzione, in principio: « Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss *ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlasst) aus sich selbst hergiebt.* » — Come il Reid, qui il Kant vuol confutare l'Hume che faceva tutto provenire dall'esperienza, e anzi si dilunga a dimostrare che ci sono delle verità, come le verità matematiche, il principio di causa, ecc., che sono *universali* e *necessarie*, epperciò non possono venire dall'esperienza sensibile: come il Reid, poi, non fa che aggiungere all'esperienza l'elemento soggettivo, il quale a tali verità non può dar origine in nessun modo, nè prestar fondamento.

Digitized by Google

esterne vi si modellano come le materie molli e plastiche si modellano nelle forme delle officine prendendone la figura, e come l'acqua si modella secondo la forma dei recipienti. Kant infatti si servì molto di un antico aforisma aristotelico: « *Quidquid recipitur secundum formam recipientis recipitur.* » Le impressioni esterne entrando nello spirito e configurandosi secondo le varie forme di esso acquistano così quei caratteri che di per sè non avrebbero. Le forme dello spirito in questa dottrina sono *diciassette:*

Forme (1)

- della sensitività
  - esterna — spazio
  - interna — tempo
- dell'intelletto
  - quantità
    - unità
    - pluralità
    - totalità
  - qualità
    - realtà
    - negazione
    - limitazione
  - relazione
    - sostanza
    - causa
    - azione
  - modalità
    - possibilità
    - esistenza
    - necessità
- della ragione
  - Io
  - Universo
  - Dio

(1) Le due prime forme, di cui tratta il Kant nella parte della *Critica della ragion pura* intitolata *Estetica trascendentale*, sono due *intuizioni* dello spirito nostro dentro alle quali vengono a inquadrarsi tutti i fatti sensitivi esterni ed interni, sicchè non possiamo immaginare le cose che sentiamo esteriormente, se non nello spazio, e gli atti nostri che sentiamo interiormente, se non nel tempo.

Le dodici forme dell'intelletto sono trattate nella parte della *Critica* che ha per titolo *Analitica trascendentale* (prima parte della *Logica trascendentale*). Esse sono ricavate dalla classificazione dei giudizii di cui parlerò in *Logica*, per fare tutti i quali giudizii sono indispensabili, secondo il Kant, queste forme.

Delle ultime tre discorre egli nella parte della *Critica* detta *Dialettica trascendentale* (seconda parte della *Logica trascendentale*). A diffe-

Digitized by Google

Lo spirito umano non fa che ricevere (come fosse uno specchio) le impressioni esterne, le quali ci appariscono poi come son riflettute da esso, a quella guisa che uno specchio piano ci presenta l'immagine piana, il cilindrico cilindrica, ecc. Quindi se noi vediamo le verità e le idee universali e necessarie, è perchè il nostro spirito le riveste di queste forme e ce le fa apparir tali:

---

renza del significato che le parole *Intelletto* e *Ragione* hanno in Italia, ove, per esempio, pel Rosmini l'*Intelletto* è la facoltà di intuire le idee, e la *Ragione* quella di applicare la luce ideale alle cose reali discorrendo di cognizione in cognizione — in Germania, forse per la loro diversa etimologia, prendono significato opposto, e pel Kant *Intelletto* (*Verstand*) è la facoltà di ragionare e applicare, mentre *Ragione* (*Vernunft*) è la facoltà dell'assoluto. Questa facoltà ha tre forme, che il Kant chiama anche *Idee*, quasi fossero le *idee* assolute di Platone, mentre invece non sono che fantasmi e chimere dello spirito, il quale con esse tenta d'uscire dalla cerchia del finito: 1. *Idea psicologica*, ossia dell'anima. 2. *Idea cosmologica*, ossia del mondo. 3. *Idea teologica*, ossia di Dio. Ma quest'*Idee* sono vane: quando la ragione vuol parlare dell'anima e dell'io, cade in un *paralogismo* applicando a quest'entità sconosciuta le proprietà degli atti nostri e del nostro pensiero che sono soltanto apparenze e fenomeni; quando la ragione vuol parlare del mondo cade in parecchie *antinomie*, giacchè del mondo si può egualmente provare una proposizione e la sua contraria, la *tesi* e l'*antitesi*, come dice il Kant, ossia si può provare ch'è finito nello spazio e nel tempo e anche ch'è infinito, che risulta di elementi semplici e anche che non v'ha nulla di semplice, ch'è effetto d'una causa libera e anche ch'è tutto effetto di cause determinate, che vi ha in esso qualche cosa di necessario e d'assoluto e anche che tutto è in esso contingente e relativo; quando la ragione vuol parlare di Dio si affatica a dimostrarne l'esistenza con argomenti che sono fallaci e non ci possono mai far passare dall'ideale al reale.

Così il Kant dichiarò l'impossibilità della *metafisica*, fondata unicamente su queste tre *Idee*. Ma spaventato poi di questa sua dottrina demolitrice, egli, uomo religioso, scrisse un'altra opera, la *Critica della ragion pratica*, e con essa tentò ricostruire ciò che prima aveva abbattuto. Prima avea detto che tutto ciò che conosciamo ci apparisce così perchè siam fatti così noi, sicchè non conosciamo nulla di assoluto e sopra le nostre cognizioni relative non possiamo stabilire nessuna delle verità più importanti per l'uomo. Ora dice che in fondo al cuore umano c'è la voce del dovere, l'imperativo categorico, e questa è cosa assoluta, raggiunge il noumeno. Ma se *devo*, dunque *posso*, dunque *son libero*, dunque c'è *l'anima immortale*, dunque c'è *Dio*. Ed ecco queste verità rimesse in piedi dalla morale, da cui nessuna coscienza può esimersi. Sublime inconseguenza! Che valore può avere l'imperativo morale se tutto è soggettivo? Che valore possono avere questi raziocinii se i principii di ragione son tutti fenomenici?

Digitized by Google

ond'è naturale che se esso spirito avesse un'altra natura ed altre forme, quelle verità ci apparirebbero diverse ed anche opposte. In conseguenza, noi conosciamo le cose come ci appariscono attraverso le forme del nostro spirito (*fenomeni*, φαινόμενα), ma non sappiamo nulla intorno alle cose come sono in sè stesse oggettivamente (*noumeni*, νοούμενα). Alla qual dottrina opponiamo:

a) Il principio del Reid è gratuito, e il ragionamento del Kant è falso. Il Kant dice che l'universalità e la necessità delle idee, non potendo venire dall'esperienza dei sensi, deve venire dalle forme del soggetto. Rispondesi che per la stessa identica ragione per cui quei caratteri non possono aversi dai sensi, non possono nemmeno aversi dal soggetto, ch'è finito e contingente, nè può produrre alcunchè di universale e necessario. La medesima difficoltà che c'è a cavar le idee coi caratteri loro dai sensi, c'è a cavarle dal soggetto.

b) Il Kant sostiene che non possiamo conoscere le cose in sè stesse. E ci dà la sua dottrina come la vera dottrina della ragione e dello spirito umano. Come ha egli fatto a conoscere in sè stessi lo spirito umano e la ragione? Se non si può conoscere come sono le cose in sè, non si può conoscere neppure com'è in sè il pensiero. La pretesa del Kant è la pretesa contradditoria di tutti gli scettici, di negare tutto, dubitare di tutto, umiliando la ragione umana, ma nello stesso tempo di affermare la propria dottrina, di dichiararla certa e infallibile, sublimando, per uno strano privilegio, la loro propria ragione sulla ragione dell'uman genere.

c) Allo stesso modo che non può aver nessuna nozione del movimento chi non è fermo o non vede un punto fermo, relativamente al suo proprio moto; così non potrebbe aver nozione, nonchè del noumeno, ma nemmeno del fenomeno chi fosse tutto tuffato in questo. Non si sarebbe mai concepita la distinzione fra realtà ed apparenza, se non si conoscessero che le sole apparenze. L'uomo che è trasportato dal movimento della

Digitized by Google

terra non l'avrebbe mai sospettato se non avesse mai visto alcun oggetto indipendente da questo moto.

d) Con questa dottrina, non altrimenti che col materialismo e col sensismo, cade ogni valore della cognizione umana, perchè il soggetto, lo spirito nostro, finito, mutabile, contingente, è inetto a produrre la verità necessaria, eterna ed immutabile, appunto com'è inetto a produrla il senso e il puro movimento materiale.

Così il Kant che, senza celia, avrebbe voluto combattere come il Reid l'idealismo del Berkeley e lo scetticismo dell'Hume, divenne più idealista dell'uno e più scettico dell'altro. Poichè avendo il Reid detto — i corpi non sono le sole nostre sensazioni ma un istinto del nostro spirito ci porta ad aggiunger loro un oggetto — il Kant potè definirli — *un' unione (una sintesi) di forme intellettuali e di sensazioni* — definizione più idealistica della berkeleyana: e con questo venne ad eliminare la questione scettica se le cose esterne corrispondono ai nostri concetti, avendo egli fatto centro di tutto ciò che conosciamo i concetti medesimi lasciando appena sussistere il dubbio se qualche cosa al di fuori di noi per avventura in qualche modo esistesse (1). — Questo è il *soggettivismo intellettuale* ed in questo modo esso nacque dal sensismo nella filosofia moderna.

---

(1) Il Kant chiama *dogmatismo* la dottrina che senza esame ammette le cognizioni e il loro valore; *empirismo* quella che senza esame si rinchiude nell'esperienza; *scetticismo* quella che senza esame pone tutto in dubbio. Rigetta il primo, e crede di confutare gli altri due: propriamente è *dogmatico* quanto altri mai, e il suo *criticismo* ha le medesime conseguenze *scettiche* dell'*empirismo*, perchè dire che la verità appartiene alla cognizione, ma è verità apparente e relativa, riesce precisamente a togliere ogni cognizione ed ogni verità. Come la parola *criticismo* abbia senso buono e senso cattivo, vedasi in Rosmini, *Preliminare alle opere ideologiche.*

Digitized by Google

LEZIONE XI

Il soggettivismo aristotelico.

1. Il soggettivismo risale ad Aristotele. — 2. Interpretazione araba della sua dottrina. — 3. Interpretazione delle scuole medioevali cristiane: la questione degli universali. — 4. Correzione platonica di S. Bonaventura e S. Tommaso. — 5. Aristotelismo moderno.

1. Il soggettivismo intellettuale, che siamo venuti descrivendo nella precedente lezione, rimonta, per la sua origine storica, fino al sistema filosofico di Aristotele di Stagira (384-322 a. C.) vasto e sottile ingegno dalle cui dottrine, ricevute e venerate per lungo ordine di secoli fino a noi, s' infiltrò nella scienza il pregiudizio che distrugge tutto l'ordine ideale e fu cagione di questo e d'ogni altro soggettivismo come il materiale ed il sensuale.

Platone, suo maestro, pel primo nell'antichità si era sollevato a contemplare la vera natura delle idee. Come si vedrà nella prossima lezione, egli aveva riconosciuto i loro caratteri e la natura di esse opposta a quella delle cose reali: ma, imbarazzato nel trovarne l'origine, le aveva ammesse tutte innate. Il ribelle discepolo, fosse per invidia, passione allor più terribile quando è l'alleata di un grande ingegno, fosse per una troppo vivace intuizione dei difetti accidentali del sistema platonico, fosse per smodato e irrefrenabile appetito di gloria, o per tutte e tre insieme queste ragioni, gli si volse contro armato di pertinacia e di sofistica. Dove quegli aveva peccato per eccesso e sovrabbondanza, egli, messosi agli

Digitized by Google

antipodi, peccò per difetto e sterilissima scarsezza, e cadendo nell'eccesso opposto fece acquisite tutte quante le idee, venendo così di necessità a negarne i caratteri contrari a quelli del soggetto umano e d'ogni altro ente reale. Egli ammise, per spiegare la conoscenza, due intelletti specificamente diversi: l'uno di essi, detto *intelletto attivo* od *intelletto agente*, ha per ufficio di operare sulle sensazioni (il cui complesso dicesi *fantasma*) che un corpo qualunque produce in noi, e, illuminandole e trasformandole mediante l'astrazione, renderle atte ad essere presentate all'altro intelletto, ch'è l'*intelletto passivo* od *intelletto possibile*, destinato a riceverle e contemplarle.

Si disputò e si disputa tuttavia se Aristotele abbia fatto dell'intelletto agente quasi una sostanza separata dall'individuo ed unica per tutti gli uomini, ovvero se n'abbia dato uno ad ogni uomo.

2. La prima spiegazione fu resa famosa dai commentatori arabi e specialmente da Ibn-Rosch ossia Averroè (1), il quale, come s'è già accennato, confondendo il soggetto coll'oggetto attribuì ad una facoltà reale, ad una sostanza concreta (benchè esente da ogni materialità corporea), quei caratteri d'intelligibilità e d'identità numerica che si convengono solo alle idee. Questo accadde tanto più facilmente in quanto che Aristotele, di cui il commentatore arabo era così fanatico da appellarlo *la regola della natura*, aveva dato occasione a una simile dottrina colle sue espressioni nel trattato *De anima:* « Vi sono due elementi, aveva egli scritto, nel fatto della conoscenza, analoghi alla materia ed alla forma, cioè un principio passivo ed un principio attivo; in altri termini vi sono due intelletti: l'uno materiale o *passivo* (παθητικός, ἐν

(1) L'arabo *Ibn* corrisponde all'ebraico *Aven* epperciò *Ibn-Rosch* è diventato l'*Averroès* latino degli scolastici.

Digitized by Google

δυνάμει, δυνατός, δυνάμενος), l'altro formale od *attivo* (ὢν ἐντελεχείᾳ, ποιητικός): l'uno suscettibile di divenire tutte le cose in pensandole, l'altro che fa tutte le cose pensabili, perchè è come un lume ed il lume fa visibili i colori in atto, mentre prima erano solo in potenza. Ora ciò che agisce è superiore a ciò che patisce, dunque l'intelletto agente è superiore all'intelletto passivo. L'intelletto agente è *separato* e *separabile* (χωριστός, e χωρισθείς), impassibile, imperibile, ciò che è veramente, immortale ed eterno. » Invece l'intelletto paziente è perituro e senza dell'intelletto attivo nulla intende (1). Inoltre Aristotele insegna che ciò che è in atto è anteriore a quello che è in potenza, e siccome nell'individuo la potenza precede l'atto, non si deve dunque cercare in esso individuo l'intelletto agente, ma sibbene fuori di questo (2). Altrove pure afferma che l'intelletto viene dall'estrinseco, che è separato, eterno, impassibile e solo *divino* (καὶ θεῖον εἶναι μόνον) (3). Infine nella *Teologia* apocrifa di Aristotele si fa dell'intelletto l'intermedio tra Dio e il mondo, poichè Dio raggia nell'intelletto agente, questo nell'anima umana, essa nel corpo, e così la vita divina discende fino alla materia inanimata (4). Una simile dottrina si trova pure negl'interpreti dello Stagirita e ne' suoi più illustri commentatori quali Alessandro d'Afrodisia, Simplicio, Filopono, ecc., presso cui si trova agitata la questione dell'unità e della molteplicità dell'intelletto, che il realismo del loro maestro aveva reso in sommo grado ardua ed inestricabile.

Pertanto la dottrina aristotelica (peripatetica) qual si riassume dalle varie opere dello Stagirita e dal complesso lavorio de' suoi chiosatori e seguaci si può ridurre ai teoremi seguenti:

---

(1) Arist., *De Anima*, III, 5.
(2) Ivi-Cfr. *Metaph.*, XII. 6.
(3) *De generat. anim.*, II, 3.
(4) M. Ravaisson, *Metaph. d'Arist.*, t. II, pag. 542 e segg.

Digitized by Google

1.° Distinzione dei due intelletti: *agente* l'uno, e l'altro *passivo* o *possibile* ch'è quanto a dir potenziale.

2.° Incorruttibilità del primo, corruttibilità del secondo.

3.° L'intelletto agente concepito come al di fuori dell'uomo, quasi Sole delle intelligenze.

4.° Unità di questo intelletto per tutti gli uomini.

Il pensiero di Aristotele non lascia luogo a dubitazioni circa i due primi punti: è abbastanza chiaro rispetto al terzo; mentre il quarto è piuttosto l'opera dei commentatori, specialmente arabi. Non è dunque da meravigliare se la teoria dell'intelletto unico e dell'arabico *monopsichismo*, come l'appellò il Leibnitz, fu riguardata da molti quasi una conseguenza logica ed un compimento del pensiero aristotelico dedotto dalle sue dottrine e discendente per diretto dal suo funesto realismo mescolato a una certa qual intuizione della verità oggettiva colta dal suo penetrantissimo ingegno e rimastagli incancellabile dai vent'anni di scuola platonica ch'egli avea frequentato (1).

---

(1) La divergenza sulla natura rispettiva dei due intelletti si ha già nei primi commenti greci. Temistio sta per l'opinione che l'intelletto agente sia una facoltà propria di ciascun uomo, giacchè Aristotele chiama entrambi gl'intelletti *differenze* (τὰς διάφορας) dell'anima, e talora appella indistintamente l'intelletto τῆς ψυχῆς νοῦς (*De An.*, l. III, c. 14), e in generale insegna, come pur s'è accennato, non potersi avere atto d'intelligenza senza la sensazione e il fantasma che sorge in ciascuno di noi. Ma altri commentatori, non potendo negare il valore di altri passi, stettero per la sentenza contraria; giacchè è troppo evidente che Aristotele chiama l'intelletto attivo *un altro genere di anima* (ψυχῆς γένος ἕτερον — *De An.*, l. II, c. 3) e separabile dal passivo come l'eterno dal perituro, e dice che vien dal di fuori ed è divino solo, è impassibile, indistruttibile, ecc.; anzi, paragonando i luoghi ove ne parla nel *De Anima* col l. XII della *Metafisica* ove parla di Dio, si può dimostrare, come ha fatto lo Zeller, che l'intelletto attivo e Dio sono una medesima cosa.

Alessandro d'Afrodisia (sotto Severo e Caracalla), detto il secondo Aristotele e l'interprete per eccellenza, ἐξηγητής, del quale solo abbiamo commenti intieri, e dallo Zeller chiamato il più rigoroso e più puro degli Aristotelici d'allora, *strenger und reiner*, non dubitò d'identificare l'intelletto attivo con Dio. Averroè, *che il gran commento feo*, si tenne anch'egli alla sentenza dell'intelletto separato, ma mescolò questa dot-

Digitized by Google

3. Nelle scuole medioevali cristiane, ove Aristotele era pur sempre *il Maestro di color che sanno*, prevalse al contrario l'interpretazione che fa dell'intelletto agente

---

trina colle fantasie mistiche e stravaganti della sua razza, e moltiplicò gli intelletti fino a tre, l'*attivo*, il *passivo* e l'*acquisito* o *fatto*, i due primi eterni, il terzo misto, il che contribuì forse alla confusione del medio evo, ove a volte si vede discussa la separabilità dell'intelletto agente, a volte la separabilità dell'intelletto passivo (V. il mio *Ottimismo e Pessimismo*, Milano, Cogliati, 1890, p. 387-8). Il che, insieme all'ubbia di far dell'intelletto separato un'ipostasi che non fosse nè Dio nè l'anima, costituisce una grave alterazione dell'aristotelismo, per cui non avea torto S. Tommaso di chiamare il filosofo arabo *peripateticæ philosophiæ depravator*.

Sul cadere del medio evo, poi, quando l'Accademia platonica fiorentina fu chiusa, ed Aristotele riprese il sopravvento anche per la conoscenza diretta delle opere sue e dei greci commentatori (la prima edizione completa d'Aristotele è quella degli Aldi, Venezia, 1495 8) la lotta si riaccese. Da una parte stavano i seguaci del genuino Aristotele greco spiegato dall'Afrodisieo, detti perciò *alessandristi*, e tra essi il più celebre fu il mantovano Pietro Pomponazzi professore prima a Padova quindi a Bologna; dall'altra gli *averroisti*, tra cui Alessandro Achillini che introdusse l'averroismo nell'università di Padova, Agostino Nifo, ecc.; dall'altra ancora gli aristotelici *tomisti*, i quali però erano divenuti incapaci dell'alto pensiero del loro maestro di cui avevano perduta la chiave col sentimento platonico, e stavano degenerando in quella vana scolastica *quam litigiosam vocant*, come diceva il famoso P. Pétau. Ognuna di queste tre scuole pretendeva d'essere la vera e legittima interprete del pensiero aristotelico, contro cui, divenuto ormai giogo intollerabile alle menti, s'andavano organizzando, coll'alleanza del nuovo spirito scientifico e dell'antica tradizione platonica nel senso più elevato della parola, le energie della liberazione.

Per tornare alla nostra questione, oggidì ancora i pareri sul pensiero d'Aristotele sono divisi. Lasciamo gli scolastici in ritardo che non ci offrono molto lume di critica: ma anche gli eruditi di professione sono ben lungi dall'essere unanimi. Il Trendelenburg tituba e non sa decidersi se per Aristotele l'intelletto attivo sia nell'anima o separato da essa; ammette bensì che esso abbia una certa cognazione con Dio, ma non si spiega di più. Il Brentano scrisse un libro per dimostrare che l'intelletto agente di Aristotele è una facoltà dell'anima, ma non tenne conto delle espressioni contrarie. La miglior luce alla controversia la portò lo Zeller confrontando accuratamente il pro e il contro, ma da ciò risulta come la mente d'Aristotele abbia avute molte esitanze ch'è impossibile negare, e questo risultato fece suo dallo Zeller il dotto ed acuto Prof. Fiorentino (*Pietro Pomponazzi*, ecc., già citato, p. 79-123). Il Renan ha molte buone osservazioni in proposito nel suo lavoro *Averroès et l'Averroïsme* (Paris, 1861).

Quanto poi al discepolato platonico dello Stagirita non c'è ragione di

Digitized by Google

aliquid animae ossia una facoltà inerente a ciascun individuo e molteplice quanto è molteplice l'uomo, separabile solo nel significato che, essendo immortale, non perisce coll'uomo stesso. — Ma l'aver posto ogni attenzione a questa facoltà soggettiva e l'aver dimenticato affatto o travisato la vera dottrina platonica sulle idee, diede luogo in quelle scuole alla famosa controversia degli *universali* che tanto agitò le menti dal secolo XI al XIV fino a dar luogo a guerre non di meri raziocinî, ma di sangue. Forse la filosofia non scaldò mai tanto gli animi. La questione si trovava esposta nell'introduzione già accennata di Porfirio alle categorie di Aristotele, ove è scritto: « Poichè, o Crisaoro, è necessario, per intendere la dottrina delle categorie d'Aristotele, sapere ciò ch'è il genere, la differenza, la specie, il proprio e l'accidente, e poichè questa conoscenza è utile per la definizione e in generale per la divisione e la dimostrazione, io procurerò in un succinto compendio in forma d'introduzione di percorrere ciò che i nostri predecessori hanno detto a questo riguardo, astenendomi dalle questioni troppo profonde, e arrestandomi anche assai poco sulle più facili. *Per esempio, io non ricercherò punto se i generi e le specie esistono per sè stesse o solamente nell'intelligenza, nè, posto il caso che esistano di per sè, se siano corporee od incorporee, nè se esistano separate dagli oggetti sensibili ovvero esistano in questi stessi oggetti facendone parte.* Tale problema è troppo difficile » (1). Questa frase tradotta e commentata da Boezio, e innalzata a vessillo

---

negare col Rose (V. Rose, *Op. cit.*, p. 112) che Aristotele stesse a scuola di Platone, secondo riferisce Apollodoro (Diog. Laert., V, 19), venti anni. « Se anche non si vuol ritenere, osserva il Bonghi (*Dialoghi di Pl., Il Filebo*, 1896, p. 163), che gli anni di scuola fossero stati appunto venti, mi pare prova, che Aristotele, se l'ingegno indipendente l'ha portato dove a correggere dove a contraddire il pensiero del maestro, prende pur sempre le mosse da questo, nè sempre, come lo troviamo noi esposto negli scritti, ma altresì com'egli l'ha sentito esporre a parole. »

(1) Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, p. 210-1. — Rosm., *Aristotele esposto ed esaminato*, p. 16.

Digitized by Google

nelle scuole di Parigi coll'alternativa ch'essa presentava, fu causa d'indescrivibili agitazioni. La filosofia scolastica si esaltò stranamente dividendosi in tre campi: il *nominalismo*, il *concettualismo* ed il *realismo*. Ma è curioso l'osservare come queste tre dottrine, che si combatterono tanto accanitamente, non siano, per lo spettatore sereno dei nostri giorni, che tre rami dello stesso tronco e tre sistemi che si accordano nell'escludere la vera dottrina oggettiva.

a) I *Nominalisti* (tra cui Roscelino canonico di Compiègne nel secolo XI e Guglielmo Ockam, francescano nel XIV) riescono molto schietti quando asseriscono che i generi e le specie, o in una parola le *idee*, sono puri *nomi* o *flatus vocis* a cui corrispondono soltanto individui reali o parti dell'individuo o collezioni d'individui.

b) I *Concettualisti* (con a capo Abelardo nato il 1079 e morto il 1142 — filosofo di grande ingegno e di vita fortunosamente romanzesca) sono un po'meno espliciti; poichè affermano che le idee sono prodotti della mente, *concetti* nati in essa ed atti subiettivi di essa. Con questo però vengono a distruggerle nè più nè meno dei primi.

c) I *Realisti* puri invece (con alla testa Guglielmo di Champeaux e Gilberto della Porretta, contemporanei di Abelardo) prendendo l'aria di difensori delle medesime idee, dicono che sono *reali*, d'onde consegue che per costoro rimangono in ultima analisi i soli reali, le idee non più.

Questi tre errori, più affini di quel che si credesse allora, e sviluppatisi dall'aristotelismo, diedero luogo a lotte ardenti ed a severe condanne: il primo fu condannato in Roscelino, dal Concilio di Soissons (1092), ove il povero canonico si ritrattò *metu mortis*, come dice il suo avversario S. Anselmo d'Aosta; il secondo in Abelardo da un altro Concilio di Soissons (1121) e da quello di Sens (1140): il terzo in Gilberto Porrettano dal Concilio di Reims (1148), al quale non senza acuta e giusta osser-

Digitized by Google

vazione Abelardo aveva indirizzato, per quanto si narra, nel Concilio di Sens quel verso oraziano:

Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet.

Quando poi s'introdussero le dottrine arabiche fra i cristiani, non tardarono a conquistarsi in breve numerosi proseliti, i quali sulla via dell'aristotelismo si avanzarono di conseguenza in conseguenza finchè questo fu condannato per ben tre volte ripetutamente nel 1209 1215, 1231 (1).

4. Correttori di esso furono i due grandi dottori scolastici San Bonaventura da Bagnorea, francescano, e San Tommaso d'Aquino, domenicano, contemporanei, amici, e tanto degnamente rappresentati nel Paradiso dantesco; i quali ammisero bensì l'interpretazione della dottrina aristotelica che fa dell'intelletto agente un *aliquid animae*, separato solo in quanto che il suo atto essenziale è indipendente dalla materia da cui dipende l'anima nelle sue facoltà inferiori sensitive: ma, con la tradizione cristiana, e con la platonica tramandata loro per mezzo di S. Agostino, insegnarono che l'oggetto in cui termina quest'atto è qualche cosa di divino, di indipendente dal soggetto stesso e discendente qual raggio luminoso dal volto di Dio, il che è pretto platonismo. Siccome ritorneremo sull'argomento, basti per ora il seguente passo dell'Aquinate: « Diximus quod *lumen* intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus

(1) Di queste discussioni violente, e infeconde perchè immature e troppo appassionate, gemevano gli asceti, e Tommaso da Kempis, il contemporaneo autore dell'*Imitazione di Cristo*, scriveva: *Et quid curæ nobis* DE GENERIBUS ET SPECIEBUS? *Cui æternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur.* Ma si osservi il platonismo agostiniano del pio autore: *Nemo sine illo (Verbo) intelligit aut recte judicat* (*Imit. Chr.*, l. I, c. III).

Digitized by Google

verum a falso et bonum a malo: et de hoc dicitur in Ps. 4. Multi dicunt quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit intelligibilia actu *per modum luminis participati* est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia *per modum solis illuminantis* est unum separatum quod est Deus » (1).

5. Col dissidio sopravvenuto tra il pensiero filosofico e il dogma religioso, l'aristotelismo, sotto le sue diverse forme e sempre negando le idee, infettò tutta la scienza. Malauguratamente oggidì una scuola cristiana, per mera opposizione sistematica al platonismo rosminiano, ha risuscitato nella sua più grande crudezza questo distruttivo errore facendo dell'intelletto agente bensì un *aliquid animae,* ma privandolo affatto del lume ideale che gli piove dal fonte divino. Il crudo aristotelismo, invero, quale si insegna nei testi di filosofia ecclesiastica, è un ondeggiamento tra il sensismo e il soggettivismo. L'*intelletto agente*, secondo esso, illuminando il fantasma (risultato di tutte le sensazioni) lo fa diventare universale ideale, ecc., e lo presenta all'intelletto *possibile* o *paziente* o *passivo*, che sia, il quale lo contempla. Ora una delle due: *o l'intelletto agente non fa che spogliare, mediante l'astrazione, le sensazioni di quanto hanno di particolare* (nel qual caso pare che non debba rimanere più niente, essendo le sensazioni particolari, particolarissime modificazioni del principio senziente), *e si pretende che con ciò la sensazione si trasformi senz'altro in idea: ecco il* SENSISMO. *Ovvero l'intelletto agente vi aggiunge di suo i caratteri di universalità, necessità, ecc., cavandoli dal soggetto, ed allora il* SOGGETTIVISMO *è inevitabile* e la differenza tra l'intelletto agente e le forme kantiane è solo differenza

(1) *De spirit. creat.*, art. 10. — Sul platonismo di S. Tommaso e di Dante v. *Ottim.* e *Pessim.* p. 391-3.

Digitized by Google

di aritmetica, differenza tra il tronco e l'albero fronzuto. Tale è la dottrina che s'insegna sotto il nome di *psicologismo razionale.*

Ma come il Kant dice contro i sensisti che i caratteri di cui son rivestite le cognizioni (e che bisogna ammettere per forza, se no si rinunci a ragionare) non possono venire dai sensi e dalle cose esterne, deducendone che dunque vengono dal nostro spirito; noi contro di lui e di tutti gli altri soggettivisti possiamo dire che, per le stesse ragioni evidentissime, questi caratteri non possono venire dal nostro spirito, essendovi ripugnanza intrinseca che la natura contingente produca il necessario e l'eterno. Dunque bisogna ammettere qualche cosa di oggettivo che non scaturisca nè dalla materia, nè dai sensi, nè dal soggetto.

Digitized by Google

LEZIONE XII

Le idee innate di Platone.

1. Socrate e i sofisti; Platone e le idee. — 2. Errore di Platone; si risponde agli argomenti platonici. — 3. Merito di Platone e soggettivismo nell'interpretarlo. — 4. Se le *idee* platoniche siano *reali sussistenti*. — 5. Se siano atti subbiettivi della mente divina. — 6. Se Platone sia panteista. — 7. Suo *esemplarismo oggettivo*. — 8. I *tipi*.

1. Veniamo ora alla seconda categoria di filosofi, quelli che abbiamo appellati *oggettivisti* ma ***erranti***. E primo Platone.

Quando nel secolo V av. C. si era empita la Grecia, omai libera e ricca, e specialmente Atene, di sofisti i quali predicando sè stessi ostentavano di bastare a tutto, di tutto potere colla forza della dialettica e dell'eloquenza, di aver a loro disposizione il vero e il falso, il bene e il male, l'utile e il dannoso, togliendo via ogni seria e profonda convinzione e riducendo la verità a cosa interamente subbiettiva: Socrate (469-399 a. C.) si levò contro di essi colla scienza e coscienza di questa prima immutabile verità che vi è un sapere stabile ed assoluto del vero e del bene; che il vero, il bello, il buono, il giusto non possono essere puramente concetti relativi ed accidentali; che la ragione merita fede in sè stessa, anzi l'esige. La *dialettica* tanto raccomandata da Socrate era appunto la scienza del pensiero umano, la teoria della cognizione, poichè διαλέγεσθαι per lui voleva appunto dire *pensare;* essendo il pensiero, come osserva

Digitized by Google

Platone, un discorso e quasi un *dialogo* interiore dell'anima con sè stessa (1).

Ora l'assolutezza, la stabilità della cognizione egli la ripose in ciò che è solo stabile ed immutabile, ossia nelle *idee,* nome che Platone suo discepolo se non forse trovò pel primo, come abbiamo osservato, rese per lo meno tecnico nel linguaggio di tutti i tempi.

Lo Stagirita scrive: « Socrate aveva nella morale ricercato *l'universale* e fatta pel primo attenzione alle definizioni. Platone, che raccolse la sua eredità, fu condotto dalle sue abitudini a pensare che le definizioni dovevano riposare sopra un' ordine di esseri a parte.... ch'egli chiamò *idee* » (2). Ed altrove: « Son due cose di cui è giusto rendere onore a Socrate, i ragionamenti induttivi e *la definizione dell'universale* » (3).

Anche Senofonte e Platone (i quali tramandarono le dottrine e la vita di Socrate, chè egli non scrisse nulla) ci dipingono il loro comune maestro che cerca sempre in tutte le questioni di ascendere dal particolare al generale, ove facea consistere la verità e la scienza, ed ove trovava più facilmente gli elementi di ciò che comunemente si ammette da tutti.

Questo fu il germe onde nacque la teoria di Platone.

Battendo egli (430-349 av. C.) la strada aperta da Socrate, anzi con pietà commovente di discepolo occultandosi dietro il suo grande maestro, ricercò il criterio della verità nella sublime sfera delle idee, riconoscendo a principio che non può esso collocarsi nell'ordine delle cose reali e sensibili ove tutto è mutabile e contingente, onde perciò non può venirci nulla di fisso, nulla di necessario, di eterno, d'infinito (4).

Egli pose quindi la sua attenzione nell'*universale*

---

(1) Plat. *Soph.*, p. 263 E.
(2) *Metaph.*, I, 6.
(3) *Metaph.*, XI, 4.
(4) Plat. *Phoed.*, p. 65-67.

Digitized by Google

e nel *generico*, τὸ καθόλου, come aveva fatto Socrate, e trovò in esso l'elemento costante, immutabile ed essenzialmente oggettivo, di cui andava in traccia. Così pervenne, secondo che attesta il medesimo Aristotele, alla sua celebre teoria delle idee ed all'oggettivismo. Infatti le cose sensibili e reali essendo soggette a continue mutazioni non possono prestarsi come fondamento ad una definizione e ad una vera cognizione. E quindi, per ben conoscerle in sè stesse e per definirle, bisogna riguardar nell'idea loro che non muta e che contiene la loro definizione. In natura, ad es., non esiste nessuna sfera perfetta; ma colui che se ne vuol formare il vero concetto deve riguardar la sfera nella sua idea che racchiude la definizione, e con quest'idea poi confrontando le sfere realmente esistenti egli può vedere quale di essa più le si avvicini; e similmente delle altre cose. In generale per fare qualunque giudizio, qualunque atto di cognizione, l'uomo ha bisogno di fissare il suo sguardo nell'idea e servirsene come termine di paragone: così, quando giudica anzitutto dell'esistenza delle cose reali deve avere almeno l'idea di esistenza, secondo la quale egli classifica fra gli enti le cose che vien a conoscere e se le definisce internamente come tali: *un ente in questo modo e in quest'altro; un ente così e così*, ecc.

2. L'errore di Platone consiste nell'aver ammesse innate tutte quante le idee, o meglio tutte le idee generiche, venendo meno a quel canone imprescindibile di metodo che prescrive non doversi assumere in qualsivoglia ricerca nè più nè meno di quanto è necessario e sufficiente alla spiegazione dei fatti.

Quali argomenti lo condussero a quest'eccesso di innatismo? Eccoli brevemente.

1.° I caratteri e le prerogative nobilissime delle idee medesime bastano a persuadere non poter esse emanare nè dalla materia, nè dai sensi, nè dall'intelletto stesso dell'uomo. Da ciò, con un'amplissima conclusione,

Digitized by Google

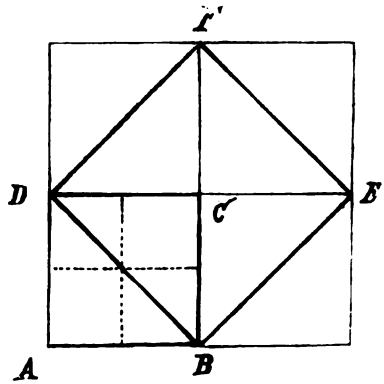
egli dedusse che doveva l'uomo recarle seco fin dalla nascita, quali requisiti necessari alla sua natura, senza dei quali non sarebbe intelligente. Quest'argomento, essenziale alla dottrina platonica, è anche quello cui accenna spesso Aristotele parlando di Platone.

2.° Egli osservò che noi andiamo di solito in cerca della verità intorno alle cose. Da ciò inferì che portiamo con noi fin dai primi momenti della nostra vita una qualche cognizione di esse verità; perchè, se non le conoscessimo in nessun modo, non ci potrebbe venire in pensiero di cercarle, e se le conoscessimo del tutto non avremmo bisogno di tale ricerca: giacchè un amico smarrito od un oggetto dimenticato si possono cercare pur conoscendoli perfettamente, essendo cosa assai diversa *conoscere* ed *avere* in questo caso, mentre per la verità *conoscerla* è *possederla.* Platone spiegò questa conoscenza chiaroscura ed intermedia che noi abbiamo, ricorrendo all'ipotesi di una vita anteriore dell'anima durante la quale essa avea la cognizione perfetta: caduta poi essa in qualche gravissimo fallo, venne rinchiusa in seguito nel carcere del corpo, dal quale aggravata e sopraffatta, dimenticò tutte le idee che aveva portate seco, non ritenendone se non una vaga e confusa rimembranza, e nelle varie circostanze in diverse occasioni va a mano a mano richiamandone qualcuna; onde passò in proverbio nella scuola platonica l'adagio che *scire est quoddam reminisci.* Siffatta supposizione era capace tanto più di appagare l'ateniese pensatore, in quanto che spiegava eziandio la lotta fra lo spirito e la materia e tutti gli altri fenomeni che si osservano nell'uomo, e danno origine al problema del *male.* — Nell'*Eutidemo* (cap. V e VI) due sofisti od eristici, Eutidemo e Dionisodoro, ostentano a vicenda di dimostrare che nè il sapiente può imparare nè l'ignorante, appunto per l'osservazione suddetta. Nel *Menone* (cap. XIV) il sofista di questo nome ripete in altre parole l'osservazione medesima, e Socrate rispondendogli cambia l'argomento di sofistico in filosofico

Digitized by Google

provando con esso la dottrina delle *idee innate* o della *reminiscenza*: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

3.° Platone confermò questa con un'altra osservazione ingegnosissima. Ancora nel *Menone* Socrate fa che questi chiami un suo giovane schiavo greco e natogli in casa, affatto ignaro della geometria, ed ei lo interroga intorno al *quadrato* (cap. XVI) e abilmente lo guida per modo ch'ei trovi l'area di un quadrato ABCD i cui lati misurano due piedi. Passa quindi a domandargli s'è possibile costruire un altro quadrato di area doppia. Il giovinetto risponde di sì; ma invitato a indicare il modo, lì subito non sa, s'impaccia, sbaglia. Alla fine però Socrate, sempre interrogandolo opportunamente, fa che ci arrivi e costruisca il quadrato richiesto BEFD col quadruplicare il primo e condurre le diagonali BE, EF, FD, DB. — Finita la prova Socrate si volge a Menone e gli dice: « Che te ne pare? » E gli fa notare (cap. XX) che le cose risposte dal giovinetto son cose sue proprie le quali egli non gl'insegnava, limitandosi a interrogarlo e lasciandogli libertà di rispondere in un senso o nell'altro: che questo è manifestamente un ricordarsi ciò che già era noto: che interrogato lo schiavo opportunamente più avanti, avrebbe mostrato di saper la geometria quanto altri mai: anzi questo stesso sarebbe avvenuto in ogni altra disciplina: che dunque (cap. XXI) *nella nostra anima è sempre presente la verità degli enti* e però essa anima è *immortale*. — Nel *Fedone*, ove il grande ateniese toglie a dimostrare di proposito l'immortalità



Digitized by Google

dell'anima, l'argomento delle idee innate o della reminiscenza è di nuovo messo in campo (cap. XVIII) (1).

Ma noi non abbiamo che a richiamare qual sia il nesso tra le idee per accorgerci come dalle idee dei particolari individui, cioè dalle idee specifico-piene, togliendo ed astraendo successivamente qualche determinazione, possiamo di leggieri passare a tutte le altre idee specifico-astratte e generiche, d'onde risulta che date quelle tosto si possono avere anche queste, e non è necessario ammetterle tutte innate, ma basta spiegare l'origine dell'idea specifico-piena che ci formiamo allorchè un sensibile qualunque ferisce i nostri sensi.

(1) Da quest'osservazione venne poi la celebrità del metodo socratico nell'insegnamento e l'artificio dei dialoghi scientifici, assai più adatto al processo mentale ed allo sviluppo naturale della verità che non il rigido metodo scolastico o il metodo oratorio.

Galileo Galilei adopera questo metodo, e nel libro già menzionato *Sui due Massimi Sistemi*, ecc., ricorda espressamente la sentenza platonica che la scienza è una specie di reminiscenza. « Io ho posto mente più volte al vostro modo di ragionare, dice Simplicio, il quale mi ha destato qualche pensiero che voi incliniate a quella opinione di Platone che *nostrum scire sit quoddam reminisci;* però, di grazia cavatemi di questo dubbio, dicendomi il vostro senso. — Quel ch'io senta dell'opinione di Platone, risponde il Salviati, posso significarvelo con parole e ancora con fatti. Già nei ragionamenti avuti fin qui mi son io più d'una volta dichiarato con fatti; seguirò l'istesso stile nel particolare che abbiamo per le mani, che potrà poi servirvi come esempio, a più agevolmente comprendere il mio concetto circa l'acquisto della scienza quando però ci avanzi tempo per un altro giorno, e non sia di noia al signor Sagredo che noi facciamo questa digressione. — Anzi, aggiunge il Sagredo, mi sarà gratissimo, perchè mi ricordo che quando studiavo Logica, mai non potetti restar capace di quella tanto predicata dimostrazione potissima di Aristotele » (Galileo Galilei, *I due Massimi sistemi*, ecc. Giornata II).

A me non consta che l'insigne astronomo fiorentino abbia tenuto parola e sia tornato altra volta su questo argomento, ed avrebbe certamente potuto farlo con sommo ingegno ed inimitabile maestria, tanto più che afferma più volte aver egli studiato più anni la filosofia che non mesi la matematica. Comunque, mi par sufficiente anche questo breve cenno per mostrare come quel grande ingegno che Vito Fornari non si perita di avvicinare a Platone nell'arte dello scrivere (Vito Fornari, *Arte del dire*, l. II, lez. XX) non solo era ammiratore del filosofo ateniese in fatto di questioni naturali e matematiche, ma conveniva con lui eziandio, a preferenza che con Aristotele, in ciò che di profondamente vero giace in fondo alla sua dottrina speculativa e ideologica.

Digitized by Google

Ora per aver l'idea specifico-piena, come abbiamo già accennato, è necessario pronunciare un giudizio (almeno interno) ed affermare che *c'è*, che *esiste* ciò che modifica ed impressiona i nostri sensi in questo o quell'altro modo.

Ecco dunque che la formazione dell'idea specifico-piena suppone l'idea dell'essere, dell'esistenza, epperciò quest'idea, benchè astrattissima in sè stessa, non può venir da una nostra astrazione perchè, come si è visto, tali astrazioni si fanno sulle idee specifico-piene le quali la suppongono a lor volta. Non è quindi necessario avere innate tutte le idee, ma solo questa, quella dell'essere, con cui ci formiamo le altre e basta (senz'ammettere un'esistenza anteriore dell'anima) che questa idea ci sia data per natura nel primo istante della nostra vita.

Così, quanto al primo argomento, si scorge facilmente come, anche senza ammettere innate le idee, si può render conto dei loro sublimi caratteri partecipati dall'idea dell'essere, sola innata, che tutte le comprende, essendo le altre idee altrettante sue limitazioni che noi contempliamo all'occasione della sensazione.

Al secondo argomento platonico, poi, si risponde che appunto perchè l'idea dell'essere contiene tutte le altre, le quali da essa si formano, si può dire perciò che in essa noi abbiamo una cognizione implicita e virtuale di tutte le cose, la quale ci spinge ad attuarla ed esplicarla.

Al terzo argomento, infine, si osserva che, poggiandosi sull'idea dell'essere tutto il meccanismo dei principi del ragionamento e tutto lo sviluppo della nostra mente, basta questo a far sì che il giovanetto risponda a dovere quando è ben interrogato. Il che si farà più manifesto quando nella *Logica* vedremo come si ricavino dall'idea dell'essere i supremi principi del ragionamento.

3. Ma se Platone errò nell'assegnare l'origine delle idee, egli è però grandemente benemerito della filosofia per averne conosciuto e dichiarato la genuina natura.

Digitized by Google

Gli eruditi si sono divisi in parecchie sentenze intorno alla natura delle idee platoniche, sentenze però dovute tutte ad un germe secreto di soggettivismo o realismo nemicissimo al concetto sublime di quel sommo antico. Sono gli occhiali verdi della critica filosofica.

Qualcuno infatti volle sostenere essere le idee, secondo Platone, altrettante divinità, od esseri sussistenti forniti di quei caratteri augusti che brillano nelle idee. Altri asserì che le idee sono gli stessi atti subbiettivi della mente divina. Infine si disse da non pochi ridursi tutte le idee, sempre secondo Platone, ad una suprema e questa esser Dio stesso; cioè tutto il reale ridursi all'ideale e con esso identificarsi la realità medesima del pensiero: che è il sistema di quei panteisti il quale esporremo per terzo in questa seconda categoria di filosofi che stiamo esaminando.

4. L'opinione che fa delle idee platoniche altrettante divinità, dapprima tenuta anche dal Rosmini nel *Rinnovamento*, poi, coll'appurar delle ricerche e coll'addentrarsi negli scritti dell'autore giustamente ripudiata e cancellata di mano propria, si appoggia all'autorità di Aristotele ed è dovuta al semplice fatto che Platone distingueva, come pur si conviene, le idee dalle cose reali e non consentiva in modo alcuno di confonderle con esse; ond'è che lo Stagirita col capo pieno del suo proprio realismo, lo trasportava nella dottrina platonica credendo o mostrando di credere che alle idee, distinte e separate dalle cose, Platone desse una *sussistenza* separata e distinta. Tenendo conto oltre a ciò dei caratteri divini che il filosofo ateniese attribuiva ad esse idee e conoscendosi d'altronde come la deificazione di queste fosse antica nelle tradizioni e giungesse fino a Pitagora, dalle cui dottrine Platone aveva attinto non poco, fu facile ad Aristotele applicare al suo maestro questa taccia.

Che dei platonici posteriori abbiano potuto dedurre siffatta grossolana conseguenza dalle teorie platoniche,

Digitized by Google

questo tanto può andare; ma attribuirla proprio a lui in persona non si può, perchè non risulta affatto dalle sue opere, anzi risulta il contrario.

Del resto è noto quanto poco sia da credersi su questo punto al grande, ma invidioso e ingrato, suo discepolo, del quale Plutarco meritamente dice: « Aristotele poi riprendendo le idee di Platone nei libri naturali e morali, ed in quelli che sono scritti popolarmente, i quali chiamò ἐξοτερικά, *è parso ad alcuni aver ciò fatto più per una certa ambizione e desiderio di contrastare, che di cercar la verità delle cose; come quegli che s'aveva proposto di sprezzar la filosofia di Platone* » (1).

All'opinione accennata è affine l'altra di quei commentatori che senza attribuire propriamente a Platone una sì strana foggia d'idolatria, credono cionondimeno ch'egli abbia dato alle idee una sussistenza lor propria e indipendente, per questo solo ch'ei le disse immutabili ed eterne e le fece servire a Dio di esemplari e di regole nel costituire l'universo.

Tali opinioni si appoggiano specialmente ad un luogo famoso del Timeo ove Platone così si esprime: « Dopo questo dobbiamo cercare se l'architetto del mondo l'abbia fatto secondo un esemplare, e secondo quello che è immutabile e sempre ad un modo, ovvero secondo quello che è generato. E se veramente questo mondo è bello, e l'artefice del mondo è buono, certa cosa è che guardò piuttosto in *un eterno* » (2).

Ma, come ognuno può scorger di leggieri, ci vuol solo un soggettivista o seguace del realismo, per ricavare da questo passo che l'*esemplare eterno* debba essere un *reale eterno* distinto da Dio.

5. All'incontro la sentenza di quelli che fanno le idee platoniche atti subiettivi della mente divina, senza nessuna oggettività in se stesse, provenne da ciò che

(1) *Adv. Colot.*
(2) Plat., *Tim.*, p. 28, C. 29.

Digitized by Google

Platone dice Dio autore di esse, poichè insegna, in un passo conosciutissimo della Repubblica, che queste idee sono proprie dell'intelletto di Dio e *prodotte* dalla sua mente. Quivi ei parla di due letti sussistenti e reali, uno dei quali è fabbricato dal legnaiuolo e l'altro fatto dal pittore; ma aggiunge che ad essi ne precede un altro ideale prodotto dalla mente di Dio, il quale li rende *possibili* ed è più nobile di essi due, come è più nobile Dio al confronto dei due artefici. Così egli scrive: « Noi siamo soliti dire che l'artefice di questa e di quella suppellettile fa il suo lavoro riguardando nell'idea; uno i letti, l'altro le mense di cui usiamo e similmente l'altre cose: poichè *nessun artefice fabbrica al tutto la sua stessa idea.* Se non fa quello che è, non fa certo l'ente. Dunque un altro fa il vero ente. E v'ha così tre letti. Uno ch'è in natura, e che noi diremo aver fatto Iddio, come penso; o forse alcun altro? — Nessun altro. — Uno fatto dal legnaiuolo. — Sì. — Uno dal pittore, n'è vero? — Anche. — Il pittore, quindi, il legnaiuolo e Dio sono i tre che presiedono a tre maniere di letti. — Tre, certamente. — Vuoi dunque che Dio autore del vero letto lo diciamo creatore (φυτουργόν, *piantatore*), o qualcos'altro di somigliante? — Sembra giusto, poichè ha fatto naturalmente questo e tutte le altre cose » (1).

Se non che eziandio in questo caso il volerne dedurre che dunque le idee altro non sono che gli atti mentali ed intellettivi di Dio medesimo è un trasportare in Dio quell'ineradicabile soggettivismo che mal s'adopra rispetto alle menti ed agl'intelletti umani.

Intanto possiamo notare con nostra soddisfazione che queste due ultime opinioni sono capaci di correggersi a vicenda, perchè mettendole, come dice il Manzoni, alle mani fra loro si possono far battere l'una dall'altra e ponendole insieme si mandano a spasso con loro

(1) Plat., *Repubi.* X, p, 596-97.

Digitized by Google

grande sorpresa. Infatti gli argomenti per la prima, benchè non valgano a dimostrare che le idee sono reali sussistenti in se medesimi giovano però a provare ch'esse non sono meri atti subbiettivi, ma qualche cosa di distinto da Dio: e le ragioni addotte per la seconda servono non già a convincere di simile subbiettivismo, ma a mostrare che esse idee sono prodotti intellettivi della mente divina, non già sostanze create e reali. Ciò che v'è di eccessivo, e quindi di falso, nell'una e nell'altra di queste opinioni, è dovuto, come si è detto, ad un'induzione basata sul realismo e soggettivismo degli interpreti, errore tutto loro e non di Platone, la quale li condusse a quelle due opposte sentenze; avverandosi anche di esse ciò che nella sua Introduzione osserva l'autore dei *Promessi Sposi* a proposito di critiche letterarie, che cioè esaminando ben a fondo, riscontrandole attentamente, si riesce a scoprire e a mostrare che così opposte in apparenza, son però di uno stesso genere, nascono tutt'e due dal non badare ai fatti ed ai principî su cui il giudizio dev'essere fondato e dal portarci invece le proprie immaginazioni e le proprie disposizioni individuali (1).

---

(1) Lo Stallbaum, commentatore insigne delle opere di Platone, ripudia le congetture di cotali interpreti, come viziose e manchevoli; ma dopo aver fatto questo, così esprime il proprio giudizio: « Etenim sunt illae (ideae), si quid video, secundum ipsum Platonem, veluti species notionum mente conceptarum, per se constantes, ipsique mentis naturae similes et cognatae, quando quidem similia similibus cognoscuntur. Nostrates dixerint esse eas mentis notiones objective informatas, sive animi notitias, quatenus rerum vim naturamque comprehendunt, objective spectatas et menti quasi extrinsecus obversantes » (*Prolegom. ad Tim.*, c. V).

Rincresce però dover notare che il rimedio dell'illustre critico è di poco migliore del male, poichè quelle *species notionum mente conceptarum, ipsi mentis naturae similes et cognatae*, in buona sostanza non son altro per esso che atti mentali soggettivi e niente di oggettivo.

Come mai, si dirà, se è dichiarata in precisi ed espressi termini la loro oggettività? *objective informatas.... objective spectatas?* — Rispondo che ciò non guasta, o meglio non aggiusta punto. — Lo Stallbaum con i pensatori suoi connazionali (nostrates) distingue due diversi rispetti di esse nozioni. Un *rispetto soggettivo*, come atti del soggetto, ed in questo senso non sono ancora le idee platoniche. Oltre a questo un *rispetto oggettivo*, in quanto comprendono la forza e la natura delle cose, riguardate

Digitized by Google

6. Venendo in ultimo all'opinione che fa di Platone un panteista quasi avesse assorbiti i reali tutti nelle idee e di tutto l'insieme formato Dio, diremo ch'essa è contraddetta da insigni eruditi, tra i quali il citato Stallbaum che così scrive: « Sedulo est cavendum ne ipsum Deum pro idea aut pro idearum omnium veluti complexu quodam habeamus, quam opinionem fuerunt qui parum caute complecterentur » (1).

All'incontro Platone non confonde mai le idee, oggetto, con la mente divina od in generale col soggetto che le contempla ed in cui risiedono, anzi distingue espressamente lo spirito, che intuisce, dall'oggetto intuito da esso, e nel *Parmenide* dice chiaramente che le idee, le notizie, (τῶν εἰδῶν νόημα) non possono risiedere altrove che negli animi (οὐδαμοῦ... ἄλλοτι ἐν ψυχῇ) distinguendole con ciò evidentemente da essi. Che più? Con traslato arditissimo egli attribuisce a Dio medesimo l'*anima* (2) volendo con ciò significare esser proprio di lui il sentimento, la vita, la realità che in questa e in quello indubbiamente si contiene. Così afferma pure che Dio è mente e moto sempiterno, mentre le idee intuite da essa mente sono prive di moto (3). La mente è moto perchè è un agente reale e le idee sono immobili (4).

---

in sè stesse e quasi come offerentisi esternamente al pensiero. — Tuttavia, come ognun può scorgere, quest'oggettività è un'illusione bella e buona. Poichè l'oggetto contemplato dalla mente non è, nè può essere punto, l'atto stesso della mente che contempla, lo si volti e rivolti sotto qualunque aspetto si vuole; ma è di natura sua opposto alla mente ed al soggetto contemplante. Il soggetto e l'oggetto sono due cose diverse e contrarie, non due differenti aspetti di una cosa sola. L'intelligente e l'intelligibile hanno manifestamente una relazione di sintesi bensì, ma questa sintesi medesima suppone una relazione di opposizione. Il credere che il soggettivo possa diventare oggettivo solo perchè lo si riguarda sotto un diverso angolo di luce, è un abbaglio prodotto dal soggettivismo medesimo, dal quale, come appare evidentemente, lo stesso Stallbaum non potè distrigarsi.

(1) *Proleg. ad Soph.* p. 40-41.

(2) PLAT., *Phileb*, pag. 30, C, D.

(3) *Phaedr.*, p. 245; *Soph.*, pag. 246-48.

(4) *Soph.*, p. 245.

Digitized by Google

È dunque in questo caso, come negli altri, il soggettivismo ed il realismo che, non contento d'impugnare a viso aperto il sistema oggettivo e veramente ideale del grande ateniese, tenta distruggerlo introducendovi, nell'interpretarlo, il suo proprio veleno.

7. Dopo tutto, però, è lecito credere coll'insigne Roveretano che « Platone fu il primo, per quanto pare, che, avuto l'indirizzo da Socrate, pose, nella serena quiete della sua mente, ferma attenzione all'*oggetto* per sè, cioè al mondo ideale: e senz'uscire dall'idea, mirò e vide in essa i caratteri divini dell'eternità, della necessità ed altri tali. — Rimane certamente dell'oscurità nella dottrina di Platone, quale risulta dalle opere che di lui ci rimangono e dalle indicazioni che ce ne dà Aristotele: ma pare tuttavia indubitato che le idee proprie dell'uomo per Platone sieno *produzioni* di Dio e non qualche cosa di essenziale a Dio stesso (1); sieno cioè la prima produzione, il disegno, l'esemplare del mondo, come la mente nostra lo può concepire. Ora la natura d'esemplare, παράδειγμα (2), che Aristotele schernisce come una vana metafora poetica, è pure la parola solenne che esclude il *realismo*, perchè per essa s'intendono chiaramente contrapposte le *cose reali* alle *idee* onde queste, secondo la teoria dell'esemplare, sono categoricamente diverse e anteriori logicamente alla realità di quelle. — E sempre Iddio, il δημιουργός, che opera in Platone: le idee sono la sua produzione e riguardando in queste, come in esemplare, egli crea la *realità* del mondo. Questa maniera di concepire indubitatamente platonica, è aliena affatto dal *realismo*: le idee non compariscono che come *norme* del divino operare, oggetti conoscibili e possibili, non reali. Gli altri luoghi dove sembra che Platone dia alle idee una propria attività

(1) *De rep.*, X.
(2) *Tim.*, p. 28. 38.

Digitized by Google

si devono intendere con cautela e conciliare colla sua dottrina fondamentale e indubitata; le idee operano solo in quanto Iddio opera per esse; l'attività si rifonde tutta in Dio. Ma se le idee si considerano in Dio, non quali sono nell'uomo e all'uomo appariscono, ma quali sono veramente in Dio, certo che hanno attività di causa perchè si riducono necessariamente nel Verbo Divino, e con questo riducimento cessano d'essere pure idee. A tal concetto pare che in alcuni luoghi s'elevi Platone, o almeno come fu inteso da' Platonici ne' tempi cristiani e da alcuni Padri della Chiesa. — Quanto poi alla partecipazione che le cose fanno delle idee, questo ha luogo solo nella mente umana, a cui è data la contemplazione delle idee stesse; e nella nostra mente le realtà sensibili certo si copulano a quelle essenze eterne che le rendono conoscibili. Onde crediamo che PLATONE, IL PRIMO E IL SOLO abbia scosso dalla filosofia il pernicioso *realismo* de' suoi predecessori ed abbia conosciuta la singolare natura delle idee » (1).

---

(1) *Aristotele espost. ed esamin.*, p. 41-2-3-4. — Anche il compianto prof. Pagano Paganini, in un opuscoletto breve ma profondo per valore metafisico, così parla del luminoso carattere di esemplare che Platone nel Timeo più volte assegna all'idea del mondo, prodotta da Dio non d'altro che di sè medesimo. « Per non andare errati nel rilevare la mente del Filosofo, fa d'uopo tener bene stretto questo carattere, e diligentemente considerare che cosa esso importi. L'essere pertanto di ciò che è esemplare, com'è diverso di ciò che è fatto secondo esso, cioè dall'essere del suo simulacro (εἴκον) che nella presente questione è il mondo: così è diverso dall'essere di ciò che a norma dell'esemplare operando effettua il simulacro, cioè dall'essere dell'artefice (δημιουργός) il quale nella presente questione è Dio » (P. PAGANINI, *Della natura delle idee secondo Platone*, Pisa, Nistri, 1863, p. 18). Infatti la natura del mondo come prodotto è d'essere reale, sussistente, subbiettivo: l'essere di Dio come produttore del mondo è ancora l'essere reale, sussistente, subbiettivo. All'incontro la natura dell'esemplare è non già come quella dell'uno o dell'altro, sibbene ideale, possibile ed oggettiva soltanto, perchè l'esemplare propriamente detto è rappresentativo per natura sua, epperciò dev'essere necessariamente universale. L'idea sola è universale, perchè essa sola è veramente rappresentativa.

Similmente il signor Cousin, giudice tutt'altro che sospetto, esclude dalle idee platoniche ogni sorta di realismo distinguendole nettamente

Digitized by Google

8. Platone si fissò tanto in questo concetto di *esemplare* che passò quasi senza avvedersene dai generi e dalle specie astratte, quali Socrate avea riguardato precipuamente colle definizioni, alle idee specifico-complete, agli archetipi: e in molti luoghi apparisce com'egli ammetta innate queste idee invece di quelle, dimodochè a noi sia insita, ad esempio, non già l'idea astratta di uomo, ma l'idea specifico-completa, il tipo dell'uomo contenente in sè tutti i gradi di perfezione umana di cui partecipano

---

dalle menti umane che le intuiscono e dalla mente divina in cui risiedono: « Ecco dunque, così egli, le idee che per un lato sono nella mente umana come suoi oggetti, e per l'altra sono essenzialmente indipendenti dalla mente stessa che le intuisce. E non bisogna credere che in questo stato Platone dia loro un'esistenza propria e *reale*: mentre esse non sono delle pure concezioni (produzioni) della ragione umana, Platone ne fa le forme generali e permanenti delle cose, le leggi del mondo, e in ultima analisi le pone nella mente divina: è là ch'esse esistono sostanzialmente. Non essendo la nostra ragione che un riflesso della ragione di Dio, le idee in noi non sono che riflessi delle idee in se medesime, le quali sono i tipi di tutte le cose, tipi eterni come il Dio ch'essi manifestano. » (*Op. cit.*, p. 128). In nota aggiunge che tale fu sempre l'unanime tradizione della scuola platonica, e cita il terzo libro del commentario di Proclo sul *Parmenide* dove la questione è regolarmente agitata e nettamente risolta in questo senso. Non manca se non l'indicazione precisa dell'idea dell'essere, lume riflesso della mente divina nell'umana, anello di congiunzione fra Dio e l'uomo, fondamento comune e identico tanto delle idee nostre relative ed imperfette che per mezzo di essa ci formiamo coll'uso dei sensi, quanto delle idee divine archetipi perfettissimi ed esemplari assoluti di tutte le cose; non manca se non questo, ripeto, per avere il pronunciato supremo ed ineluttabile di tutta la dottrina oggettiva, il criterio retto e preciso della verità, la base stabile e salda di ogni nostra certezza.

Anche il platonismo di Galileo Galilei, cui abbiamo più addietro accennato, non si può intendere in altro modo, poichè parlando delle verità matematiche in cui la determinazione sensibile è minore e la nostra cognizione è meno materiata che nelle altre, afferma, come s'è visto, la loro *oggettività*, la loro *necessità*, la loro *identità* per tutte le menti e la loro *certezza*, il che tutto se è vero è sol vero per riguardo alla detta idea dell'essere, dalla quale partecipano tutte le nostre idee gli eccelsi loro caratteri, che risplendono poi con maggior fulgore nelle verità matematiche come quelle che sono le più pure ed astratte. Rispetto ad essa idea soltanto si può ripetere ciò che asserisce il Cousin in sentenza di Platone quando scrive: « Il y a du *divin* dans le monde et dans l'entendement, à savoir, l'élément général et un, τὸ καθόλου, τὸ ἕν » (*Op. cit.*, loc. cit.).

Digitized by Google

più o meno gli uomini particolari e reali. Questo tipo platonico chiamavasi nelle scuole il *per se homo*, mentre gli uomini reali dicevansi *homines participative*; e così eravi il *per sè bello* della cui perfezione dicevansi partecipare più o meno le cose belle, il *per sè vero* o verità, il *per sè ente* o l'essere. Col *per se homo*, ecc. non devesi intendere, però, un qualche uomo perfetto ed eccellentissimo sussistente in carne ed ossa *in rerum natura*, come forse l'intesero alcuni della scuola platonica o falsamente le attribuirono Aristotele ed altri contradditori. In questo senso S. Tommaso ripudiò le idee per sè stanti del filosofo ateniese (1), anzi Platone stesso le fè volgere in ridicolo da Parmenide nel dialogo di questo nome (2) soggiungendo però che Socrate lasciavasi vincere da cotali obbiezioni solo perchè egli era tuttor giovinetto e poco addestrato nella dialettica. Devesi invece intendere il tipo ideale dell'uomo, esistente fuori della natura delle cose reali nella mente divina e da questa rispecchiato nell'umana (3). Invero noi abbiamo veduto che ad ogni specie di enti non conviene se non un tipo di perfezione nella qual idea è contenuto tutto ciò che vi è di positivo e di perfetto nelle diverse idee specifico-piene: epperò è certo che se noi avessimo innate cotali idee non avremmo più bisogno di altro, come se l'artefice avesse già in mente il tipo ideale perfetto di un'opera, con quello potrebbe eseguire un perfetto lavoro, e più facilmente ancora tutti i lavori imperfetti, che a quel primo, come cose imperfette alla perfetta, si riducono. Ma pur troppo noi non possediamo queste idee assolute le quali sono sol proprie di Dio creatore, epperò profondo conoscitore, di tutte le cose. Le perfezioni che noi possiamo raccogliere coll'esperienza

---

(1) S. *Th.*, q. 84, a. 4.
(2) *Parm.*, p. 130, c.
(3) Rosm. *N. S.* n. 500 e segg. — Giuseppe Buroni, *Nozioni di ontologia*, p. 149.

Digitized by Google

sensibile sono molto limitate, ed anche con una gran forza d'ingegno non possiamo che ascendere a tipi ancor troppo al disotto dei veri.

In fondo, però, la dottrina platonica e socratica si può accettare nel suo duplice aspetto, ammettendo innata l'idea dell'essere che, nella sua massima estensione con cui oltrepassa tutti i generi, ha pur la massima comprensione e contiene virtualmente tutte le entità, tutte le perfezioni, tutti gli enti, perchè niente è fuori della natura dell'essere, onde abbiamo dimostrato che non può esser genere. Quindi è un'idea sommamente astratta, come i *generi* ed insieme sommamente comprensiva come i *tipi*. È il *per sè ente*.

Digitized by Google

LEZIONE XIII

L'ontologismo.

1. Leibnitz e le idee innate. — 2. Malebranche e l'ontologismo. — 3. Osservazioni e confutazione. — 4. Confutazione dell'ontologismo gioberliano.

1. La dottrina delle idee innate fu risuscitata nella filosofia moderna da Goffredo Guglielmo Leibnitz (1646-1716), uno dei più vasti intelletti che siano apparsi al mondo, matematico, giureconsulto e filosofo profondissimo. Cercando di combattere il Locke suo contemporaneo e non parendogli che le idee potessero venire dai sensi o dal corpo, escogitò la teoria cosidetta dell'*armonia prestabilita*, secondo la quale Iddio avrebbe già fin da principio messo in siffatto accordo il nostro corpo e la nostra anima, che, come due orologi, andassero perfettamente insieme, e ad ogni modificazione del corpo, ad ogni mutamento che seguisse in esso, avvenisse nell'anima una sensazione e sorgesse un'idea corrispondente: e quindi suppose che le idee fossero modificazioni soggettive dell'anima stessa e che fossero tracciate fin da principio in essa come le vene nel marmo, per usare una sua espressione (1).

(1) *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, etc.*, Amsterdam et Leipzig, 1765, p. 7. — Così il Leibnitz ridusse le idee innate a tendenze, inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali insite in noi sotto forma di piccoli sentimenti ed istinti; e la teoria platonica della *reminiscenza* modificò nella teoria del *presentimento*. Il Rosmini ha ragione di dire che da questi istinti può aver avuto il Kant il primo concetto delle sue *forme* innate (*Introduzione alla filosofia*, p. 382-3).

Digitized by Google

Tale sistema, oltre avere il torto comune a quello di Platone intorno all'origine delle idee, ne ha pure uno grave intorno alla loro natura che è falsata in modo da ricadere nel soggettivismo già da noi rifiutato: apparterrebbe pertanto più propriamente alla prima categoria di filosofi *soggettivisti* peccanti per difetto, che non alla seconda di cui ora parliamo che comprende i *falsi oggettivisti* peccanti per eccesso. Però si può anche mettere in questa, perchè alcune volte riconosce la vera natura delle idee ed usa un linguaggio platonico. Così in un luogo scrive: « *Lumen innatum* consistit tum in ideis incomplexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus et lex Dei aeterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum et adfectibus sensibilium saepe obscurentur. Probatur autem hoc lumen contra quosdam nuperos scriptores, tum ex Scriptura Sacra, quae cordibus nostris legem Dei inscriptam testatur, tum ex ratione, quia *veritates necessariae* ex solis principiis menti insitis, non ex inductione sensuum demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium unquam *necessitatem universalem* infert » (1). Qui par che ammetta innate nel lume di ragione le idee, le quali egli riconosce necessarie e universali, ovvero Dio stesso, senza di che, dice, non si può spiegare la necessità e l'universalità delle nostre cognizioni. Nel primo caso apparterrebbe agli *innatisti*, nel secondo agli *ontologi* di cui ora dobbiamo trattare. Ad ogni modo c'è molto di vero in tuttociò, come vedremo.

2. Qualche anno prima del Leibnitz e qualche anno dopo di Giovanni Locke nacque in Francia il celebre oratoriano Nicola Malebranche (1638-1715), il quale si oppose a quest'ultimo con tutta la sua forza. Prendendo a combattere il sensismo ed il soggettivismo d'ogni ma-

(1) *Tentamina Theodiceae*, n. 99.

Digitized by Google

niera, egli osservò che le idee sono esseri dotati di caratteri nobili ed eccelsi, e se si pretendesse perciò che l'uomo le produca con la sua attività, sarebbe un mettere l'uomo stesso al disopra di Dio creatore delle cose sensibili, facendogli creare degli esseri più perfetti di queste. Nè si dica che Dio crea dal nulla mentre l'uomo in questo caso non creerebbe dal nulla ma produrrebbe da qualche cosa di preesistente, facendo venire le idee non dal nulla ma dalle sensazioni o dallo spirito umano: poichè il Malebranche risponde che è tanto difficile il creare dal nulla quanto il produrre una cosa da un'altra che abbia caratteri opposti; essendo, per esempio, tanto difficile il creare un angelo quanto il produrlo da una pietra (1). Ma qui si avverò il proverbio oraziano che

In vitium ducit culpae fuga si caret arte.

Poichè, combattendo il soggettivismo, l'illustre filosofo francese andò a cadere nell'estremo opposto dell'ontologismo.

Ritenendo la dottrina platonica che le idee sono divine ed esistono ab eterno nella mente divina, e credendo di appoggiare il suo sistema all'autorità del Vangelo che dice del Verbo: « Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum », ed anche all'autorità della tradizione cristiana, dei Padri e Dottori della Chiesa che custodirono la parte vera del platonismo, egli ammise che la mente umana è unita a Dio in cui sono le idee e gli archetipi di tutte le cose. E siccome pur sostenne, prima del Leibnitz, che i corpi non possono agire sull'anima perchè di natura opposta ad essa, disse che all'occasione delle impressioni dei corpi sul corpo nostro e sui nostri sensi, Iddio faceva sì che il nostro spirito contemplasse nella mente divina

(1) *Recherche de la Vérité*, Vol. 2. l. 3. part. 2. c. 3.

Digitized by Google

l'idea corrispondente. Questo sistema fu perciò detto delle *cause occasionali* o *dell'armonia estemporanea.*

3. Rispondiamo in breve che l'ammettere la visione di Dio stesso e degli eterni esemplari delle cose che esistono nella mente divina, oltre all'essere contrario alla coscienza umana, è evidentemente soverchio, dal momento che basta che Dio ci comunichi l'idea dell'essere indeterminato, per mezzo della quale e coll'aiuto dei sensi ci possiamo formare le idee specifico-piene, come pure tutte le altre. In secondo luogo è un principio gratuito e falso che l'anima non possa ricevere l'azione del corpo; con questo anzi, siccome dimostreremo in seguito, è unita intimamente e legata da un reciproco influsso fisico, mediante il quale vivifica il corpo ed esso, per mezzo delle sensazioni, concorre a svilupparne la vita intellettuale e morale.

Abbiamo dunque qui, sotto alcune apparenti rassomiglianze, una teoria ben differente da quella di Platone. Oltre all'errore del soverchio innatismo vi è di più il principio ipotetico che lo spirito umano non può conoscere affatto il mondo esteriore. La testimonianza dei sensi, il consenso di tutti gli uomini, l'attestazione del comune pensare non valgono nulla per il nostro filosofo: il mondo esterno è per lui come se non esistesse. Secondo il Malebranche, ciò che noi conosciamo non è questo libro, questa tavola, quest'uomo, questo sole; ma l'idea di questo libro, di questa tavola, di quest'uomo, di questo sole, idea che noi miriamo nella mente divina. Solo si può credere che tali cose esistano in realtà, ed esistano pure il nostro cogli altri corpi, perchè Iddio essendo verace, posto che ce li faccia conoscere in questo modo, li fa anche esistere realmente. Così quando io odoro una viola, non solo io ne conosco in Dio l'esistenza, la figura, la qualità, ma Dio stesso coll'azione sua me ne fa sentire la fragranza, mi produce la sensazione del colore, ecc. Però, veritiero qual'è, fa esistere

Digitized by Google

in se stessa la viola colle sue proprietà; ma noi direttamente non la percepiamo (1).

Platone non nega che noi percepiamo direttamente le cose sensibili, e queste cose esistono realmente e sono in diretta comunicazione con noi: soltanto, siccome esse cangiano e variano incessantemente, noi le conosciamo nella loro *definizione*, nella loro *idea* che è immutabile ed alla quale corrispondono. Nei cerchi, nei triangoli e nelle figure imperfette che il mondo presenta ai nostri sensi, e che esistono incontestabilmente, il geometra mira ed attinge l'idea del cerchio che solo è perfetto, l'idea del triangolo, ecc. Il filosofo fa altrettanto per tutte le cose particolari: egli non le revoca in dubbio, ma ne penetra l'elemento essenziale e costitutivo, scrutando l'idea dove la mente di ciascun uomo si fissa; poi, coordinando queste idee colla dialettica, compone la scienza del mondo. Platone non rigetta adunque la testimonianza dei sensi, non contraddice al senso comune, ma sopra di esso pone la scienza, e, di grado in grado, a capo della scienza mette Dio.

Invece il Malebranche dice che noi non percepiamo il cerchio reale ed imperfetto, ma solo conosciamo l'idea di cerchio, e questa idea la conosciamo in Dio ch'è unito al nostro spirito mediante la famosa visione. È questo un platonismo bizzarro (2). — Eppure il dotto oratoriano

---

(1) Come si vede, questo concetto risale al Cartesio, di cui il Malebranche fu un libero discepolo. Ma Cartesio, che pur sembra ammettere nell'intelligenza umana degli elementi ideali primitivi, si differenzia da Platone e Malebranche in ciò che non attribuisce ad essi elementi una assolutezza e necessità intrinseca, ma solo un valore relativo dipendente dalla volontà di Dio e assicurato per noi dalla sua veracità. La verità tutta, dei principî e dei fatti, potrebbe esser diversa, ma come la conosciamo è, perchè Dio, autore nostro e della natura, è verace. Sicchè la dottrina cartesiana si avvicina in questo più al soggettivismo del Kant che all'innatismo di Platone ed all'ontologismo del Malebranche. E, come la dottrina Kantiana, conduce allo scetticismo; giacchè se la verità di ragione è relativa, si può chiedere con che mezzo si dimostrerà l'esistenza e la veracità di Dio dalla quale pur si fa dipendere ogni nostra certezza.

(2) Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, leç. VIII.

Digitized by Google

francese era giunto molto vicino a cogliere il vero principio, poichè parla in più luoghi dell'importanza dell'*idea dell'essere* nella genesi delle nostre cognizioni (1). Poi scambiò tale idea con Dio stesso che è l'Essere realissimo e sussistente.

Per la gran parte che ha anch'esso di vero questo sistema, ebbe seguaci illustri, fra i quali il celeberrimo cardinale Sigismondo Gerdil, ingegno portentoso a' suoi tempi, che lo difese anche dopo condannato (2).

4. Ai giorni nostri un insigne ontologo fu Vincenzo Gioberti, torinese, grande ammiratore del Malebranche e sommo ingegno (1801-1852). — Combattendo il sistema del Rosmini, egli non riconobbe l'esistenza degli esseri ideali; ma, supponendo che tutto appartenga all' ordine reale portò contro il Roveretano un noto dilemma in cui diceva che l'*idea dell'essere* rosminiana dev'essere *o Dio o le creature,* poichè fra questi estremi non si dà via di mezzo; e, non potendo essere le creature per i suoi caratteri, disse ch' era Dio. — Ancora egli osservò che l'idea dell'essere è astratta, anzi la più astratta di tutte le idee; ora per formarci l'astratto dobbiamo avere il concreto prima, e per vedere l'essere astratto dobbiamo prima veder Dio stesso che è l'Essere reale e concreto (3). L'uomo adunque, secondo il Gioberti, ha l'intuito

---

(1) Rosmini, *Nuovo Saggio*, n. 1033.

(2) Vedasi tra le opere del Gerdil quella intitolata: *Difesa del sentimento del P. Malebranche sulla natura ed origine delle idee contro l'esame del signor Locke.* (Ediz. di Napoli, 1851, tom. 1 p. 163). Il primo capitolo della 6ª parte s'intitola appunto: *Dell'unione dello spirito con Dio, e come questa è la causa della presenza delle idee,* e il primo dell'8ª così: *Che l'idea di Dio, o l'oggetto immediato dello spirito che conosce Dio, non può essere distinto da Dio medesimo.* A pag. 225, dopo riferite alcune parole del Malebranche soggiunge: *Quinci segue che l'idea dell'*ente in generale *è sempre presente allo spirito* e a pag. 229 parla di Dio *l'Essere senza restrizione, il quale solo può concederle* (all'anima) *la rappresentanza dell'*essere in generale, ecc. L'opera del Malebranche *Recherche de la verité,* ecc. era stata messa all'Indice nel 1709. La difesa del Gerdil fu stampata da lui nel 1748 e poi nel 1787.

(3) *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini,* Lett. 3ª ed altrove.

Digitized by Google

dell'Ente Supremo, di Dio, non solo in quanto Egli è in sè medesimo, ma in quanto è in relazione colle creature nell'atto con cui le crea continuamente: lo spirito umano contempla le esistenze nell'Ente producente, ed è in ogni istante della sua vita intellettiva spettatore diretto della creazione (1). Ond'ei pose la nota sua formola « *l'Ente crea l'esistente* » a capo di tutta l'enciclopedia scientifica.

Rispondiamo pertanto al Gioberti:

1.° Il suo dilemma *o le creature o il Creatore* — vale se si parla di esseri reali, perchè all'infuori di Dio creatore tutti gli altri son creati; — non vale se si parla degli esseri ideali, dell'idea dell'essere, la quale non è Dio, perchè Dio non è una pura e semplice idea: e non è neppure una creatura propriamente detta, perchè creati sono i reali, i sussistenti, i composti, come dice S. Tomaso: *Creari proprium est compositorum et subsistentium* (2), mentre l'idea non è una forza reale, un composto, una sostanza, ma un raggio di luce intellettuale che Dio ci comunica e che a lui appartiene, come vedremo.

2.° L'argomento che l'astratto suppone il concreto varrebbe se noi stessi dovessimo eseguire l'astrazione. Sicuramente se noi dovessimo fare l'operazione dell'astrarre bisognerebbe che avessimo il concreto da cui astrarre, come quando vogliamo formarci l'idea specifico-astratta di uomo dobbiamo possederne prima alcuna idea specifico-piena da cui astrarla. Ma nel caso presente non siamo noi che dobbiamo formarci quest'idea astratta dell'essere: essa ci è già data così astratta dalla natura, ed è necessaria alla formazione di tutte le idee specifico-piene. Iddio stesso che ce la dà, ce la dà già astratta e l'operazione adunque la fa lui, non noi. — Certo, perchè io possa estrarre il ferro dal minerale

(1) *Introduzione alla filosofia*, vol. 2, p. 198 ed altrove.
(2) *S. Th.*, I, q. 45 a. 4.

Digitized by Google

bisogna ch'io abbia prima il minerale: ma se uno mi desse il ferro già estratto?

Crollano quindi i fondamenti del sistema giobertiano e la sua visione dell'Ente creante. Se si fosse limitato a dire che noi, colla percezione dei reali, pronunciando che sono, che esistono, imitiamo in qualche modo l'atto creativo con cui Dio pronunciando l'esistenza dei reali li trae dal nulla e li fa esistere colla sua volontà libera ed onnipotente, avrebbe detto una bella verità. Così pure un'altra verità avrebbe detto se avesse osservato che noi, intuendo l'essere ideale nella sua sconfinata universalità, intuiamo l'atto con cui tutte le cose sono possibili e quindi possono esser create da Dio: ma sostenendo che noi vediamo direttamente Dio nell'atto del creare, propugnò una teoria che non solo è contraria all'intimo senso ed alla natura delle cose, ma pecca eziandio contro il metodo razionale di non ammettere più di quanto è necessario alla spiegazione dei fatti.

Concludiamo adunque quanto riguarda gli ontologi colle parole del Rosmini: « il dirè che l'uomo vede Iddio per natura, non è altro che il pronunciato di una filosofia entusiasta e declamatoria » (1).

---

(1) *Teosofia* vol. I, p. 241. Vedansi anche le bellissime e pur quasi sconosciute *Lettere di un Rosminiano a Vincenzo Gioberti* (Torino, Favale, 1841-2) scritte da quel sagace ingegno che fu il prof. Michele Tarditi dell'Università di Torino. — Dopo il Gioberti sostennero l'ontologismo il Bertini già citato e Terenzio Mamiani; il quale ultimo, tratto fuori del soggettivismo dalle poderose obbiezioni che il Roveretano gli aveva mosse contro nel volume sul *Rinnovamento della filosofia in Italia*, cadde poi nell'eccesso opposto.

Digitized by Google

LEZIONE XIV

Il Panteismo.

1. Da Kant a Schelling. — 2. Hegel. — 3. Il pessimismo dello Schopenhauer e dell'Hartmann in relazione col panteismo trascendentale. — 4. Il panteismo nei sistemi opposti.

1. Parleremo del panteismo non in generale, in quanto è una dottrina metafisica o religiosa, ma solo in quanto si riferisce alla questione presente, in quanto nacque dal problema della conoscenza: ossia parleremo del *panteismo trascendentale.*

Il Kant spiegando tutti i nostri concetti e le nostre cognizioni per mezzo di forme nostre proprie ed a noi inerenti, volle spiegare le cose come ci appariscono e renderne ragione. Ma all'infuori di queste parvenze nostre vi sono poi le cose reali e corrispondenti alle nostre cognizioni oppure tutto si riduce a un giuoco del nostro spirito? Kant rispose dubitoso che la realtà c'è, forse, ma non si sa com'è; e qui si arrestò la sua indagine. Il mondo in sè, la cosa in sè *(Ding an sich),* il *noumeno,* rimase come una terra inesplorata ed inaccessibile, che fu rimproverato al Kant dai filosofi seguenti come un vero *caput mortuum* (1). La filosofia postkanziana però ro-

(1) Questo concetto del Kant è rinato nelle dottrine del grande positivista moderno, lo Spencer. « Quando noi diciamo, egli scrive, che non possiamo conoscere l'*Assoluto,* affermiamo implicitamente che vi ha un *Assoluto.* O, altrimenti, quando neghiamo di conoscere l'*essenza* dell'Assoluto, ne ammettiamo tacitamente l'*esistenza;* e questo fatto, anche solo,

Digitized by Google

vesciò anche quest'argine a cui si era quegli fermato, e non ebbe più ritegno. Dal momento che gli oggetti del conoscere coi loro caratteri sono produzioni dell' atto del conoscere e dello stesso spirito umano, non v' è più motivo di dubitare che fuori di esso spirito ci sia qualche cosa, ma tutto altro non è che una produzione soggettiva dell' *Io*. Così conchiuse appunto il celebre Giovanni Teofilo Fichte (1762-1814), discepolo del Kant, che pubblicò a Iena la sua opera *La dottrina della scienza (Wissenschaftslehre)* credendosi d' aver posto con essa la corona al Kantismo, mentre invece dovette accorgersi d'aver creato un nuovo sistema di cui il Kant stesso non volle riconoscere la paternità.

Per ridurre tutto all'*Io*, il Fichte fece di questo l'atto di tutto lo scibile e di tutte le cose, spingendo così il soggettivismo all'ultima conseguenza logica, alla divi-

---

prova che l'Assoluto è presente al nostro spirito, non come un nulla, ma come qualche cosa. E così deve dirsi del ragionamento che ci serve d' appoggio alla dottrina della relatività. Il *Noumeno* di cui si parla sempre nei miei scritti, come d'un'antitesi del *Fenomeno*, è pensato, sempre e necessariamente, come una *realtà*. È al tutto impossibile concepire che la nostra conoscenza non abbia per obbietto che delle apparenze, senza concepire nello stesso tempo una realtà di cui esse siano le rappresentazioni. Di fatto l'apparenza è inintelligibile senza la realtà. Sbandite, rispetto al ragionamento, i vocaboli *incondizionato*, *infinito*, *assoluto*, ed altri somiglianti, voi tosto vedrete che il ragionamento diventa un *non-senso* » (*First Principles*, § 26) Buonissima osservazione, senza dubbio, e tutta conforme alla dottrina che noi propugniamo. Ma vi è ancora qui, come in altre simili dichiarazioni di positivisti e criticisti moderni, un po' della contraddizione kantiana, nel volere che dell'Assoluto non si possa saper nulla. Certo per altre vie si giunge a saperne qualche cosa che non sian quelle dell'esperienza sensibile: ma se la ragione ci aiuta a conoscere *che è*, perchè vorremo arbitrariamente rifiutarne la guida quando, con tutta cautela, ci potrebbe benissimo condurre a conoscere qualche cosa di *ciò che è*? Già il sapere che una cosa è, è un sapere in qualche modo che cosa è, se no non s'intenderebbe neppure di che si parla. E se un raggio dell' assoluto brilla al nostro spirito, tanto da dare un valore fondamentale alla cognizione, imporle un limite che la distrugge è irragionevole. Quando dunque lo Spencer dichiara che l'Assoluto c'è ma è *inconoscibile*, se intende che non se ne possa conoscer nulla in nessun modo cade in contraddizione; e, sotto il velo d'una riverenza quasi religiosa, cela uno scetticismo ed un' ostilità mal dissimulata.

Digitized by Google

nizzazione dell'uomo, divenuto Creatore, secondo che avea già avvertito anche il Malebranche. — L'attività dell'Io fichtiano si esplica in tre atti sommarii, o in tre momenti:

α) Col primo atto l'Io pone se stesso, ed affermandosi dice: *Io sono Io,* con che *l'Io puro* diviene *l'Io empirico, l'Inconsapevole* produce la *Coscienza* (1).

β) Col secondo atto l'Io pone tutto ciò che è diverso da sè, l'universo, il mondo, Dio medesimo, tutto ciò insomma che non è l'Io; e limitandosi e negandosi dice: *Io non sono il Non-Io.*

γ) Col terzo atto, infine, riflettendo che niente esiste per l'Io se non in quanto da esso è conosciuto ed è in esso, dice: *L'Io e il Non-io sono nell'Io.*

In questo modo siam giunti in un più ampio idealismo, *l'idealismo trascendentale* che involge nell'unità attiva del soggetto umano e l'uomo e tuttociò che l'uomo circonda e le apparenze e le realtà e le sostanze e gli acci-

---

(1) L'errore del Fichte è sottilissimo come il suo ingegno. La prima volta che il nostro spirito s'è rivolto su se stesso ed acquistò la coscienza di sè, pronunciando, internamente od esternamente ma in modo consapevole, il solenne monosillabo *Io*, allora il nostro spirito con un atto suo proprio di conoscenza pose e quasi creò l'*Io* e in qualche maniera si può dire che l'*Io pose sè stesso*. Ma questo medesimo nostro spirito era anche prima di averne coscienza, e l'atto con cui era non l'ha posto egli; noi siamo stati posti e creati da altro, da Dio. Confondendo la prima cosa con la seconda il Fichte ci scambia con Dio. E argutamente il Manzoni nelle *Stresiane* del Bonghi osserva ch'egli, il Fichte, ha confuso l'atto per cui *noi siamo* (che non è atto nostro), con l'atto con cui *siamo noi* (che è nostro); mentre i due atti vanno distinti accuratamente, essendo quello un atto primo, e questo un atto secondissimo che può sopravvenire al primo o no. Infatti anche gli animali sono, ma non sono *loro*. (*Le Stresiane di R. Bonghi* annotate da G. Morando, Milano, Cogliati, 1897, p. 119).

La dotta pensatrice Marianna Florenzi Waddington, calda seguace della filosofia trascendentale tedesca, tenta bensì di giustificare il Fichte contro le critiche del Rosmini, cercando quasi di provare la medesimezza dei loro concetti (Marchesa M. Flor. Waddington, *Saggi di Psicologia e Logica*, Firenze, Le Monnier, 1864, p. 30 e segg.) ma non riesce che a conchiudere essere l'*Io puro* del Fichte quasi l'*essere ideale* del Rosmini, il che, per chi conosce la dottrina rosminiana, è un vero assurdo.

Digitized by Google

denti, che si producono da lui come dal ragno le tele. Il motto del Berkeley *percipi est esse* riceve qui un significato nuovo e larghissimo. Anche Dio è una produzione dell'Io, come abbiam detto, ed è perciò che un giorno il Fichte entrando in scuola annunciò a'suoi allievi: *Oggi, signori, creeremo Dio!* — Il risultato di questo sistema fu così espresso dal suo autore: « Non v'ha nulla di esistente nè in me nè fuori di me, ma soltanto una variazione continua. Non v'ha alcun essere. L'unica cosa che esiste sono le immagini; io stesso sono una di tali immagini, anzi io non sono questo ma solamente un'immagine confusa d'immagini. Ogni realità si converte in un sogno maraviglioso, ed il pensiero è il sogno di quel sogno. » — Riducendosi in tale dottrina tutto ciò che esiste all'Io ed alle sue produzioni, fu detta *panteismo egoistico* o *panegoismo.* Lo scetticismo, ridivenuto *dogmatico* da *critico* che era, ne rimane la base. « Il Fichte, osserva in proposito il Rosmini, ci assicura ch'egli compose la sua filosofia per distruggere lo scetticismo! ecco l'intenzione di tutta la filosofia moderna. Lo stabilimento sempre maggiore dello scetticismo, ecco il suo effetto. Ella si propone di andare a mezzogiorno e viaggia sempre verso settentrione » (1).

Avvedutosi però più tardi il filosofo dell'alta Lusazia di aver tanto sublimato l'*Io puro* sopra sè stesso da renderlo irreconoscibile, e dispiacendogli d'altra parte di essere considerato in Germania quale maestro di ateismo, in un'opera seguente, che intitolò *Sistematica,* gli sostituì la parola *Dio,* cangiando così il suo *panegoismo* in un panteismo che servì poi di addentellato al sistema dello Schelling. — Infatti Federico Guglielmo Schelling (1775-1854) osservando che tutta la natura diversa dall'Io non si percepisce già solamente con una semplice negazione dell'Io, quasi fosse una vuota antitesi, un'ombra vana ed impalpabile, ma si percepisce con una positiva

(1) *N. S.*, n. 1397.

Digitized by Google

affermazione; e che in essa natura vi ha tanto di positivo quanto nell'Io, disse che l'*Io* ed il *Non-Io*, positivi ambedue, provengono da un'attività precedente, ch'egli chiamò *l'Assoluto*, in cui sono congiunti ed identificati. In tal guisa nacque il sistema dell'*identità assoluta*, secondo il quale tutto quanto esiste si identifica in quest'attività suprema, ed è quindi tutto divino, tutto Dio. La natura e lo spirito, l'essere ed il sapere, non sono, per il filosofo Leonberghese, che due faccie, due manifestazioni dell'*Assoluto*, dal quale deve muovere la filosofia per esistere, ed al quale deve esser condotta per dimostrarsi. La cognizione dell'identità assoluta è la ragione. Così abbiamo qui identificato l'oggetto col soggetto, da cui come dice il Rosmini, mai non *trascende* questa filosofia così poco propriamente appellata *trascendentale;* ed il soggettivismo che sempre disconosce la vera natura dell'oggetto della mente, si risolve in un ontologismo e panteismo stravagante, benchè la vivace ed irrequieta fantasia del suo autore non permettesse a questo di riposarsi in uno stampo definitivo. Non mancava che l'opera dell'Hegel per mostrarne tutto il fondo.

2. Giorgio Guglielmo Federico Hegel (1770-1831) diede alla Germania, può dirsi, l'ultimo verbo dell'errore. Il Kant avea detto che tutto ciò che conosciamo, che ci apparisce, ossia il *fenomeno*, è dovuto a forme del nostro spirito, senza che noi sappiamo come siano le cose in sè stesse, i *noumeni*. Il Fichte andò più in là ed affermò che le cose medesime sono produzioni del nostro soggetto, dello spirito nostro. Venne ora l'Hegel ed identificando appunto le cose stesse reali con le idee e le forme logiche, cercò quell'Idea suprema la quale svolgendosi desse origine a tutte le cose ed a tutte le idee ed a noi medesimi. Da quest'Idea prima e fecondissima, che ha in sè un movimento intrinseco ed essenziale, deriva e si sviluppa ogni cosa; essa è il principio dell'essere e del sapere, ed in essa consiste l'*Assoluto* di Schelling. Ma

Digitized by Google

che Idea è mai questa? Probabilmente l'Hegel vide che l'idea madre di tutte è l'idea dell'essere; però scorgendo che essa è generalissima e indeterminata, confuse *l'essere* nientemeno che col NULLA, e questo mise a capo e fondamento del tutto, sostituendo all'*Assoluto* dello Schelling la sua *Idea*, non veduta per intuizione, ma immediata, semplicissima e nello stesso tempo feconda, contenente in sè senz'alcuna molteplicità il germe di tutto lo sviluppo scientifico e cosmico.

Come dunque presso a poco dall'idea dell'essere mediante le determinazioni vengono, secondo il Rosmini, tutte le altre idee, così dall'idea hegeliana assoluta vengono successivamente tutte le cose. L'Hegel, che aveva accettato dal panteista Spinoza il principio *Omnis determinatio est negatio,* fa uscire dal seno profondo dell'*Idea assoluta,* per via di successive negazioni, tutte le cose. Il movimento interno ed essenziale all'*Idea* fa si che essa con una perpetua inquietudine si tramuti e sviluppi passando alternativamente dal niente all'essere e dall'essere al niente trasformandosi ed abbracciando in sè stessa Dio, il mondo, la natura, lo spirito, l'universo sensibile e l'universo intelligibile.

Nell'inizio del suo svolgimento, l'*Idea* assoluta dopo essersi compita in sè stessa, rivelandosi come pensiero a sè identico, esce dalla sua astrazione, si attua, e ponendosi come un altro diventa la *natura.* Qui sale via via dal più basso grado degli esseri, sino ai più sublimi, dopo di che essa, già prima divenuta natura, rientra ora in se medesima e ritorna a sè colla coscienza di ciò ch'ella è: vi rientra e diventa lo *spirito,* colla coscienza della infinità ed identità universale, e nello *spirito* si chiude l'eterno e continuo moto circolare dell'*Assoluto* (1).

---

(1) G. HEGEL, *Encyclop. der Philos. Vissenschaften,* §. 18. — « Perciò soggiunge egli, la scienza si divide in tre parti nel modo seguente: 1. *Logica,* ch'è la scienza dell'idea in sè e per sè; 2. *Filosofia della natura,* ossia scienza dell'idea nel suo straniarsi da sè *(in ihrem Anderssein)*; 3. *Filosofia dello spirito,* cioè filosofia dell'idea in quanto dal suo straniarsi ritorna in sè stessa. »

Digitized by Google

In tutto ciò « si sente il dominio, così scrive il Rosmini, che ha l'immaginazione nelle filosofie tedesche e n'è prova altresì l'abbondanza delle metafore di cui lussureggia lo stile di quei filosofi. Il vedere l'idea che si muove da sè, e diventa il mondo, e poscia ritorna in sè trasportando seco tutto il mondo ed inabissandolo nel proprio seno, egli è pure uno spettacolo maraviglioso e dilettevolissimo a quelle gigantesche fantasie. Nell'entusiasmo che destano cotali drammi della tedesca filosofia, a niuno viene in mente di domandare come l'idea, che è immobile e impassibile, puro oggetto dello spirito, possa muoversi, com'ella possa diventare materia: e da materia trasmutarsi nuovamente in ispirito. A niuno cade in pensiero di chiedere come una natura possa trasmutarsi in un'altra natura, e in tale natura che ha determinazioni contrarie e ripugnanti a quelle che aveva prima » (1).

Ogni cosa, pertanto, in questo sistema si riduce al *diventare* (*das Werden*) e il fondamento di ogni cosa al *niente*, il quale è lo stesso che *l'essere*. « L'essere, l'indeterminato immediato, in fatto è NIENTE, nè più nè meno che NIENTE » (2). Ei viene ad esser lo stesso, per usare un esempio dell' Hegel, con ciò che l'Indiano nomina Brahma, quando egli esteriormente immobile, e immobile al pari nel suo sentimento, rappresentazione, fantasia, delirio, ecc., affissato anni ed anni a pur mirare solo la punta del suo naso, dice interiormente *Ohm, Ohm, Ohm;* o anzi dice niente. Questa ottusa e vuota coscienza, pigliata come coscienza, è l'essere (3). — Siffatto nullismo discende in linea retta dalla dottrina del Fichte e non ne è che una naturalissima conseguenza. Il Fichte, difatti, insegna che v'ha un *Io assoluto* che pone l'*Io empirico*

---

(1) ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica*, Torino, 1883, pag. 281-2.

(2) HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Berlin 1833, I Th., I Abth., p. 78.

(3) *Ivi*, p. 97.

Digitized by Google

e insieme tutte le cose, il mondo: così fa dell'*Io* un essere infinito, il Creatore, Dio. Ora l'Hegel, accettando questo concetto, ne conclude che questo *Io* assoluto ed infinito è il NULLA; perocchè, se deve porre ogni cosa, anche sè stesso, dunque, nell'atto di porsi, nulla è ancor posto, neppure l'Io che pone: poichè se fosse posto, non avrebbe bisogno di porsi. Quindi il Dio del Fichte s'è cangiato d'un tratto logicamente nel *Nulla* dell'Hegel. Tanto è vero che le conseguenze di un errore conducono ad errori opposti, e le conseguenze di un assurdo conducono ad assurdi contrari fra di loro! La grandezza di questa filosofia sta appunto nella mostruosa grandezza degli assurdi, e quella certa attrazione che esercita sugli spiriti dipende dalla logica che incatena l'uno all'altro gli assurdi più contrari, scorgendovisi un gran potere di logica in render fecondi tali assurdi che non si possono ammettere in modo alcuno senza aver prima rinunciato alla logica.

Il risultato della filosofia hegeliana, che è anche il principio della medesima, è insomma questa proposizione che « l'essere puro e il puro niente è lo stesso, *das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe.* » Quindi l'Hegel ripete senza posa che l'*essere è il niente* e *il niente è l'essere,* che ognuno svanisce nel suo opposto, e che la loro verità è questo movimento dell'immediato svanire dell'uno nell'altro, il *Diventare.* Ora la formula che fa un'equazione dell'essere e del niente è la formula suprema dei contradditori: tutte le contraddizioni sono in essa comprese: ella tutte le rappresenta come il più alto genere rappresenta tutte le specie; e questa contraddizione prima ed universale è la *scienza* dell'Hegel, talchè il vero e il falso non formano antitesi, ma son due aspetti di una cosa stessa i quali bisogna sempre riunire: ond'egli inveisce contro i logici che pretendono la contraddizione non esser neppure pensabile, mentre, secondo lui, « pensare la contraddizione

Digitized by Google

è il momento essenziale del concetto, *das wesentliche Moment des Begriffes* » (1).

Ecco adunque il portato sommo ed ultimo del soggettivismo, passando dalla logica serrata e pieghevole del sofista di Koenigsberg alla lirica affascinante e fallace del cattedratico di Berlino (2): la distruzione degli assiomi supremi del ragionamento che stanno a base di tutte le cognizioni umane, la soppressione dell' intelligenza nell'uomo, il flusso e riflusso d' Eraclito, il panteismo ed infine il nullismo. Questa dottrina fu a buon diritto definita dal Vendel « La pazzia ridotta a teoria », e dal Calybaeus: « Un meccanismo di concetti vuoti, una sinfonia che suona sè stessa nello spazio vuoto, cioè nell'essere vuoto; una fabbrica del mondo che nasce da relazioni vicendevoli, da tensioni e da determinazioni, senza cosa alcuna che si tenda e che si determini. Poichè il qualche cosa hegeliano, benchè sembri indicare qualche cosa di solido, non è che un pallone empito di niente. » (3). Tale è il sistema che trionfa ancora in molte scuole ed università; e perfino gli evoluzionisti un po' colti del materialismo vi inclinano, perchè quest' idea che produce tutte le cose, anche materiali, dev'essere ben materiale essa stessa; ed in questa evoluzione universale rientra benissimo l'evoluzione materialistica della natura.

3. Arturo Schopenhauer di Danzica mise al posto dell'*Idea* il *Volere (der Wille)* ossia un conato irresistibile di tutte le cose, che, nascendo da un bisogno insoddisfatto, produce il dolore infinito dell'esistenza. Il berlinese Edoardo von Hartmann ammise l'*Idea* e il *Volere* congiunti, e ne trasse la conseguenza medesima, come

(1) *Wissensch der Logik*, II Th. 342. — Rosm., *Categorie*, ecc., p. 383.

(2) L'Hegel in una nota alla *Divisione Generale* della sua Logica confessa che la filosofia del Kant « è la base e il punto di partenza della nuova filosofia tedesca » e ch'essa « serve come di *guanciale* alla filosofia del pensatore ».

(3) Rosm., *Categorie*, ecc., p. 287.

Digitized by Google

pure gli altri pessimisti: ma il cangiamento non è che di puri nomi.

L'Hegel pone quale principio l'*Idea* che si svolge in tutte le cose: lo Schopenhauer pone invece quale principio una forza, una *Volontà* iniziale che diventa tutte le forze della natura, tutti gl'istinti degli animali, tutte le volontà degli uomini, nei quali acquista la coscienza, divenendo la *rappresentazione (Vorstellung)* che produce tutta la molteplicità dei fenomeni intellettuali, le relazioni di tempo e di spazio, i principî universali di causalità e di sostanza, le idee, ecc. Perciò sotto questo aspetto il panteismo logico o panlogismo del primo sembra opposto al panteismo dinamico o pandinamismo del secondo. Similmente al pessimismo dello Schopenhauer sembra opporsi l'ottimismo dell'Hegel; giacchè l'evoluzione hegeliana emana, per così dire, dal seno stesso della luce essenziale, dal fonte della sapienza e della razionalità, ch'è l'Idea, è ragionevolissima e sapientissima, onde il detto di lui « ciò ch'è razionale è reale, *Was ist vernünftig das ist wirklich* » e viceversa; mentre l'evoluzione del Wille è un'operazione irrazionale e cieca.

Ma non bisogna lasciarsi ingannare da queste differenze apparenti. Un'idea che si svolge in forza materiale, una forza che si svolge in idea e intellezione, sono in fondo ben poco diverse: come un oro che diventasse ferro e oro alternativamente mi parrebbe differir ben poco da un ferro che diventasse oro e poi ferro., ecc. Così pure l'ottimismo dell'Hegel si diversifica ben poco dal pessimismo dello Schopenhauer: poichè qualunque svolgimento dell'universo che si ammetta in qualunque panteismo, arguisce un bisogno, una mancanza, un difetto inerente al tutto assoluto; bisogno, mancanza e difetto che non può mai venir meno, perchè nel panteismo tutto è necessario, tutto l'essere e il possibile è attuato, non potendosi aggiungere al tutto ed all'assoluto cosa veruna, nessuna entità o perfezione; ciò che ha dato una tinta indubbia di pessimismo alla dottrina del

Digitized by Google

Fichte e dello Schelling, il primo dei quali dichiarava il mondo *il peggiore dei mondi possibili.* L'Hegel inoltre afferma che la pena è annessa essenzialmente ad ogni esistenza finita, condannata a distruggersi a motivo della intima contraddizione che la costituisce. La legge della sofferenza sorge dal concetto stesso che fa l'*Idea* hegeliana divisa, limitata ed esplicata in un numero immenso d'individui tutti finiti e difettosi, che portano in sè il germe del loro annichilamento ed assorbimento nell'unità e infinità assoluta, in cui rientrano e da cui riescono senza tregua. Il pessimismo di una tale teoria fu perciò assai giustamente rilevato dal Volkelt (1) e già il Rosmini aveva opposto all'idea hegeliana questo dilemma: « L'idea assoluta che determina sè stessa, o conosce queste sue determinazioni prima di darle a se stessa, o non le conosce. Se le conosce, già ella non ha bisogno di darsele, perchè, essendo determinazioni dialettiche, col solo conoscerle le ha: onde il moto, il passaggio è impossibile. Se opera alla cieca, e senza precedente cognizioue, la potenza operante non è *ragione* (come l'Hegel pretende), ma una forza cieca: siamo nel *fatalismo epicureo* » (2) ossia siamo nel pessimismo.

Il medesimo si può dire dell'Hartmann che volle ridurre i due principî l'*Idea* e il *Wille* ad un'unità superiore, ove si ricongiungono in un principio che è forza nel primo momento della sua esplicazione e ch'è idea nel primo istante della sua apparizione. Questo supremo principio, in cui le due cose sono ancora confuse, è il vero assoluto, la sostanza universale, l'*Inconscio,* che presenta un sistema formato dalla sintesi dei due sistemi precedenti di cui l'uno disconosceva il principio reale e l'altro il principio della idealità. L'esistenza *(das Dasein)* degli esseri è il prodotto del *Volere* illogico: l'essenza, la qualità loro *(das Was und Wie)* è dovuta

(1) Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus,* p. 246 e segg.
(2) Rosm., *Categ.* ecc., p. 401, n. 1.

Digitized by Google

all'*Idea*, alla ragione supremamente saggia che si sforza di trarre il miglior partito possibile dalla cieca follia dell'esistenza voluta dal Wille, e non potendo opporgli alcuna forza propria ricorre all'astuzia ed ordina le cose in modo che la volontà da ultimo si ritorca contro se medesima e si annulli. Come si vede, stranezza più, stranezza meno, questa dottrina, che appunto il suo autore chiama panteismo dinamico-logico, di ben poco si differenzia dalle due precedenti nel suo fondo (1).

4. Ancora una parola: il soggettivismo conduce al panteismo come si è visto, perchè il far delle idee (eterne e divine) una produzione dello spirito si riduce, in ultima analisi, a divinizzare lo spirito stesso: essendo divino l'effetto dev'essere divina anche la causa. Ma pure l'ontologismo, il sistema opposto al soggettivismo, e che, come abbiam detto, pecca per eccesso, contiene un *pericolo* di panteismo, perchè *si va a rischio* di attribuire alle cose contingenti la realtà di Dio, da noi veduto, secondo questa dottrina, nell'intuito. Quando io dico: *la tal cosa è così*, se questo *essere* è una semplice idea, allora io attribuisco idealmente ad una cosa la proprietà che manifesta nel sentimento e nient'altro. Ma se quest'*essere* è Dio stesso reale, posso confondere panteisticamente la realtà di Dio colla realtà delle cose, predicando di esse realmente l'essere stesso di Dio, e quindi fare dell'universo quel grande animale divino di cui diceva Giordano Bruno:

Est animal sacrum, sanctum et venerabile mundus (2).

Solo dunque il sistema intermedio va scevro dal panteismo e di esso ormai verremo a parlare.

---

(1) Per un'esposizione più ampia delle dottrine pessimiste e del loro nesso colla filosofia trascendentale vedasi *Ottimismo e Pessimismo*, p. 411 e segg.

(2) *De immenso*. l. V.

Digitized by Google

LEZIONE XV

Soluzione rosminiana del problema ideologico.

1. Il sistema ideologico intermedio e analisi delle idee. — 2. Le *determinazioni* dell'essere. — 3. Tre argomenti *negativi* per dimostrare che l'idea dell'essere è *innata*. — 4. Tre argomenti *positivi*.

1. Siamo ora arrivati alla dottrina che sta in mezzo fra i due estremi e che scioglie il problema della genesi delle nostre idee tenendo conto dei loro caratteri, seguendo l'osservazione dei fatti, ed assumendo come spiegazione quella soltanto che ammette quanto è necessario e sufficiente a darne ragione.

Considerando infatti le idee che attualmente possediamo, noi veniamo a scorgere che in esse tutte si possono distinguere due cose: 1.° l'*essere* indeterminato, 2.° le *determinazioni* o i *modi* dell'essere.

Prendiamo ad esempio l'idea di *rosa*. L'idea di rosa, se noi l'analizziamo, vediamo che comprende questi due elementi: invero, se da essa togliamo una dopo l'altra le sue determinazioni escludendo successivamente tutte le proprietà che possiede, il colore, l'odore, la forma, la vegetalità, l'estensione, la corporeità, ecc., ci resta dinnanzi alla mente l'idea di un essere vago e indeterminato, che può ricevere quelle determinazioni o anche tutt'altre. Abbiamo difatti già veduto in addietro come si può ascendere da un'idea specifico-piena all'idea universalissima dell'essere mediante successive astrazioni. Dunque l'idea di rosa consta dell'idea dell'essere e di tutte quelle determinazioni

Digitized by Google

che son proprie della rosa. — Così è di qualunque idea, di qualunque cosa da noi pensata, e ce lo dice lo stesso linguaggio, nel quale si può sostituire ai nomi (che significano le cose) ed ai verbi (che significano relazioni fra le cose) il nome *ente* od il verbo *essere* con le sue determinazioni. Il nome *animale,* per esempio, corrisponde a questa proposizione: « un *ente* fornito di quel dato gruppo di caratteri » costituenti l'animalità; *corpo* è un *ente* dotato di estensione e di impenetrabilità (che cioè produce questi e questi altri sentimenti nella mia vista, nel mio tatto, ecc.) e così via. Quanto ai verbi, poi, *camminare* significa *essere* in quel dato atteggiamento, ecc.; e questo verbo *essere* si può sempre adoperare nel predicare qualunque cosa di alcun che mediante il giudizio, *verbum enim quodlibet,* dice San Tommaso, *resolvitur in hoc verbum* EST *et participium. Nihil enim differt dicere homo* CONVALESCENS EST *et homo* CONVALESCIT, *et sic de aliis. Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis* ENS *dicitur* (1). Dunque l'*essere* è il fondo comune di tutte le idee, e ciascuna ha di proprio le determinazioni che la distinguono dalle altre; alla stessa maniera, quasi direbbesi, che il triangolo, il circolo, il quadrato, hanno di comune l'estensione e di proprio le varie determinazioni di confini per cui si diversificano tra loro.

---

(1) *Metaph.* V, 9. — « Décomposons, scrive un psicologo contemporaneo, l'idée particulière, la photographie mentale que j'ai de mon chien. J'y trouve les notes suivantes: — Etre — vivant — animal — vertébré — mammifère — carnivore — canidé — de couleur noire — à poils lisses — de cinquante centimètres de long de la tête à la naissance de la queue — haut sur pattes — à oreilles pendantes, etc., etc. Toutes ces notes se trouvent effectivement dans la représentation mentale que j'ai de mon chien. — Quelques unes de ces notes me sont venues par le chemin des nerfs optiques (couleur), des nerfs de la sensibilité générale, du toucher, et enfin par les nerfs qui forment l'organe du sens musculaire; d'autres me sont venues sous forme d'images visuelles et auditives quand on m'a appris ou quand j'ai lu un traité de zoologie..... — Enfin, une dernière partie de ces notes, ou tout au moins *une d'entre elles, ne m'a été révélée par personne, c'est la note* ETRE..... » (J.-J. VAN BIERVLIET, *Eléments de Psychologie humaine,* già citato, p. 172-3). Poco

Digitized by Google

2. Ora i *modi* o *le determinazioni* dell'essere si spiegano facilmente mediante il sentimento, una volta che si abbia l'*idea dell'essere;* perchè il sentimento ci fornisce i dati delle cognizioni positive, dalle quali poi di leggieri si passa alle negative. Dunque tutto il difficile sta nello spiegare l'origine dell'idea dell'essere soltanto.

L'esperienza e la semplice osservazione su noi stessi ci dice che per i modi e determinazioni dell'essere occorre l'uso del senso. Infatti, un sordo dalla nascita non può avere idee le cui determinazioni appartengono al senso dell'udito; i ciechi-nati non si possono formare idea nemmeno approssimativa dei colori se non coll'applicazione di qualche rapporto di effetto o di somiglianza con altre cose che cadono sotto altri sensi, nel modo già in addietro spiegato; e si capisce come uno di essi interrogato che cosa gli sembrasse il rosso, sapendo ch'è un color vivo, forte, rispondesse *una tromba* scambiando la forza del suono con la vivezza del colore, mentre un secondo alla domanda che cosa fosse l'occhio rispose *un braccio lungo* perchè sapeva che con esso si percepiscono gli oggetti in lontananza (1). — Ma se questo vale

---

dopo dice: « L'idée qui possède la plus large extension est l'idée *l'Etre*. La compréhension est réduite au minimum. Elle ne contient qu'une seule note » (*Ivi*, p. 174). E ancora osserva che ogni giudizio, ogni proposizione, ha i termini collegati da una copula « qui est toujours le verbe *être* » (p. 177).

Così si vede come il Rosmini non faccia della psicologia immaginaria, quando per dimostrare la dottrina sua sulla natura ed origine delle idee parte del fatto incontrovertibile che l'*uomo pensa l'*ESSERE (*N. S.* n. 398) e anzi, *che l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'* ESSERE (*Ivi*, n. 411); poichè non v'ha cognizione nè pensiero che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere, mentre l'essere o l'esistenza è, di tutte le qualità comuni delle cose, la comunissima ed universalissima. — Si legga la bella pagina del Rosmini ove l'analisi di questo fatto è esposta, al luogo citato, nell'edizione corretta di Intra (1876).

(1) L. VITALI, *La vita dei ciechi*, 2ª ediz. Milano, Cogliati, 1891, p. 71. A p. 70 scrive: « I ciechi distinguono i colori? No; i colori sono una qualità della luce; la luce non è percepita dai ciechi; non possono percepire quindi neanche le sue qualità. Ma pure un tempo, in un luogo che non

Digitized by Google

per le determinazioni, non si può ripetere per l'idea dell'essere, la quale è al tutto indipendente dai sensi e deve dirsi *innata* nell'intelletto, nel doppio significato ch'essa è *nata in* noi e con noi, cioè dataci fin dalla nascita e dal primo momento della nostra esistenza; e ch'essa è *non nata*, cioè non acquistata in appresso coll'uso delle nostre facoltà. E noi qui enumereremo brevemente gli argomenti che appoggiano una tale sentenza, dividendoli in *negativi*, ossia *indiretti*, tratti dall'assurdo; e *positivi*, cioè *diretti*.

3. Gli argomenti negativi sono i tre seguenti:

a) L'*idea dell'essere* è innata e non può essere un prodotto delle nostre facoltà, perchè queste, appoggiandosi al senso, non dànno, come s'è visto, altro che le determinazioni. Coll'esercizio delle nostre facoltà la nostra cognizione diventa concreta, precisa, determinata: senza di ciò è vaga e confusa; ma nell'un caso e nell'altro è solo questione di determinazioni più o meno esatte, non della pura idea dell'essere, ch'è sempre la stessa. Le nostre facoltà, poi, appoggiandosi all'esperienza ed ai sensi invano ci fornirebbero i modi o le determinazioni dell'essere se noi non avessimo già prima innata l'idea dell'essere da tali determinazioni supposta; come non si possono delineare figure geometriche senza la lavagna od una superficie qualunque della quale le linee racchiudano una data porzione. L'essere indeterminato

---

è troppo lontano, qui nell'Istituto dei ciechi di Milano, si facevano in faccia al pubblico gli esperimenti di distinguere le lane, le carte, di diversi colori. Il fatto è vero. Come si spiega? La colorizzazione delle stoffe nel passato veniva fatta con processi imperfetti, e i diversi colori producevano sulle lane e sulle sete una diversa morbidezza, che poteva ad un tatto fino ed esercitato, qual è quello del cieco, dar luogo alla distinzione di quella di un colore da quella di un altro colore; ma la grandissima perfezione ora raggiunta anche in questo ramo speciale dell'industria ha levate tali diversità, e la distinzione non è più possibile. » Vedansi anche le belle riflessioni sulla credenza in Dio del cieco-nato a pag. 48-9.

Digitized by Google

si può pensare da solo; i modi e le determinazioni *no* (1).

b) L' *idea dell'essere* è innata e non può essere un prodotto delle nostre facoltà, perchè nessuno può dare quello che non possiede e l'effetto non può essere superiore alla causa. Infatti, le nostre facoltà non possono ricavare quest' idea nè dalle cose esteriori nè da sè stesse, essendo tutto ciò finito, mutevole, concreto; mentre l'idea dell'essere, come tutte le altre idee anzi sopra tutte le altre idee, è infinita, è immutabile, è universalissima, e le altre sono tali soltanto in quanto sono sue determinazioni e circoscrizioni. — Quando io vedo una cosa e me ne formo l'idea determinata mediante i sensi, le determinazioni in sè medesime e in quanto sensibili non sono mica universali, necessarie ed eterne; anzi hanno cominciato e poco dopo non saranno più potendone io perdere financo la memoria, e poi sono tanto mie particolari che un altro uomo forse le riceve tutte diverse e se ne fa tutt'altra idea, ciò che sicuramente avverrebbe se si trattasse di un'altra intelligenza servita da un organismo differente, come altrove s'è detto. In ogni caso, però, tutto quello che in tale idea vi è di essere,

---

(1) Quest'argomento è riferito dal Rosmini coll'autorità di S. Tommaso medesimo: « Il più grande dei filosofi della nostra nazione, sono già sei secoli scriveva così — Come nella dimostrazione, così pure nel ricercare la quiddità di checchessia, è necessario ridursi ad alcuni principii noti all'intelletto per sè stessi; altramente nell'una e nell'altra operazione ce n'andremmo all'infinito, e così perirebbe ogni scienza e cognizione delle cose — non trovandosi mai l'ultimo termine da cui penderebbero tutti gli altri. — Ora ciò che per PRIMO l'intelletto concepisce QUASI NOTISSIMO, e in cui risolve TUTTE LE CONCEZIONI è l'ENTE, come dice Avicenna in principio della *Metafisica*. Quindi è d'uopo che tutte le altre concezioni si abbiano per via di addizioni all'ente (*De Verit.*, Q. I, art. 1). — Secondo questa evidentissima dottrina di S. Tommaso, tutte le concezioni dell'umana mente altro non sono che concezioni dell'ente puro con qualche addizione: *di che procede la manifesta conseguenza che niuna cosa può cadere nella mente umana, se prima questa non ha la notizia dell'ente; poichè ogni altra notizia è questa notizia medesima dell'ente con qualche aggiunta, nè si può fare aggiunta a ciò che non è* » (*Teosofia*, vol. I, n. 58).

Digitized by Google

di entità, è sempre *possibile*, perchè è sempre possibile un'entità che produca queste o quell'altre sensazioni e perchè è possibile ogni entità che scorgiamo nell'idea dell'essere; e se è possibile è necessaria, eterna, assoluta, ecc. Adunque è quest'idea dell'essere che comunica alle idee tutte la loro eccelsa natura ed i sublimi caratteri di cui sono adorne, epperò essa non può venir prodotta da cose che di tale natura e di tali caratteri sono sfornite.

c) L'*idea dell'essere* è innata e non può essere un prodotto delle nostre facoltà per i caratteri delle idee e il valore della conoscenza. Infatti, sapendo noi che le determinazioni e i modi dell'essere ci vengono somministrati dai sensi, se anche l'idea stessa dell'essere provenisse o dalla materia o dai sensi o dal nostro intelletto medesimo, come vogliono le tre classi di soggettivisti da noi citati, essendo tutte queste cose particolari mutabili e contingenti, non ci sarebbe più niente nelle nostre idee di universale, di immutabile e di necessario e crollerebbe ogni nostra scienza ed ogni nostra cognizione. Senza dire che cadremmo in tutti quegli errori e stravaganze che abbiam visto, ultima delle quali è il deificare l'uomo e l'universo tutto, ossia il *panteismo*.

4. Gli argomenti *positivi* sono pure tre, ossia i seguenti:

α) Che l'*idea dell'essere* sia innata si ricava dalla natura dell'intelletto e dalla legge del suo operare.

L'intelletto è la facoltà o potenza che ha l'anima di intendere, ossia di conoscere le cose e di formarsene le idee. Ma che vuol dire che l'anima ha questa *potenza* d'intendere? Vuol dir ch'essa *può* mediante tale facoltà fare tutti i diversi atti di cognizione. Ora se lo spirito ha innata l'idea dell'essere e l'ha sempre presente, può con l'aiuto dei sensi passare a formarsi tutte l'altre idee, mediante le determinazioni e i modi dell'essere; può intendere tutte l'altre cose; se no, no. Se non avesse questa

Digitized by Google

prima cognizione, le altre cognizioni non sarebbero possibili per lui. La natura pertanto dell'intelletto (e in generale di ogni *potenza*) è di essere un *atto primo*, il quale rende *possibili* tutti gli *atti secondi* che sono in esso virtualmente contenuti e che si svolgono da esso (1). Deve avere quindi un atto primo di cognizione, e l'idea dell'essere è quella che costituisce in tal atto la nostra intelligenza, è ciò che la illumina, la sua luce, il popolare *lume dell'intelletto* e *lume di ragione*, il dantesco e PER SÈ NOTO *ver primo che l'uom crede*. Senza di questa prima idea l'intelletto sarebbe una *potenza* che *non può* nulla, un'*intelligenza* che *non intende* niente, insomma una contraddizione.

Inoltre è legge dell'intelletto di procedere, nell'apprendere, *dal noto all'ignoto*, la quale perciò è pure una gran legge didattica che prescrive al maestro di condurre il discepolo da quello ch'egli sa a quello che ignora. Adunque tutte le cose che coll'esperienza e collo studio ora sappiamo (cognizioni che si riducono tutte a svariatissime ed infinitamente molteplici determinazioni di cose e di *enti*) l'abbiamo acquistato mediante una precedente cognizione più imperfetta, e questa mediante un'altra precedente, e così via fin che si arriva all'*essere indeterminato* più indietro del quale non si può andare e meno del quale non si può conoscere senza annullare l'intelletto e togliergli il punto di partenza. — Questo mostra che noi abbiamo dapprincipio una cognizione vaga ed indeterminata della

---

(1) La *potenza* senza un atto primo è assurda anche nel linguaggio comune; come camminerebbe all'assurdo questo dialoghetto in cui si discorre sempre di *potenza* senza che mai ci sia un *atto*. « Perchè la tal nazione è una gran *potenza*? Perchè ha molte truppe e molte navi! — No, ma *può* averle. — Come può averle? Ha forse molto danaro? — No, ma *può* averlo. — E come? Forse ha commercio, industrie? — No, ma *può* averle. — Può averle forse perchè ha abitanti forti, sobrii, perseveranti? — No, ma *può* averli..... » Ecco una *potenza* senz'atto primo, da cui sian resi davvero possibili gli atti secondi. Sarebbe *potenza* sul serio?

Digitized by Google

verità, la quale poi, mediante l'esperienza sensibile e lo svolgimento del nostro spirito, andiamo particolareggiando ed attuando. Ciò fu riconosciuto anche da S. Tommaso che scrive: « Nec id quod quis addiscit erat omnino prius notum ut Plato posuit, nec omnino ignotum, sed erat notum potentia, sive virtute (perchè l'essere contiene virtualmente ogni altra idea), ignotum autem actu secundum propriam cognitionem, et hoc est addiscere, *reduci de* COGNITIONE POTENTIALI, *seu virtuali aut universali, in cognitionem propriam et actualem* » (1).

β) Che l'*idea dell'essere* sia innata si ricava dalla relazione stessa che v'è tra le idee e dal passaggio evolutivo che la mente opera dall'una all'altra.

Noi abbiamo già classificato le idee e mostrato che le idee astratte il nostro intelletto le trae dalle idee specifico-piene. Queste poi si formano mediante un giudizio diretto (*percezione*) col quale pronunciamo l'esistenza o l'*essere* di ciò che ferisce i nostri sensi. Ma tale giudizio suppone che prima abbiamo l'idea dell'essere. Dunque essa è innata. — Questo è il principale ragionamento del *Nuovo Saggio*: l'idea dell'essere non può venire nè dall'*astrazione* come le altre idee astratte, perchè quest'operazione suppone le idee specifico-piene; nè dal *giudizio* (o *percezione*) come le idee specifico-piene, perchè un tale giudizio suppone l'idea dell'essere; dunque, non potendo aver origine nè come le une nè come le altre, è innata. — Un'idea o è specifico-piena, ed allora viene acquistata direttamente col giudizio, pel quale l'idea dell'essere è necessaria; o è specifico-astratta e generica, e allora s'è formata in seguito a tale giudizio per astrazione: ma nell'un caso e nell'altro è sempre preceduta dall'idea dell'essere. Dunque questa è innata (2).

---

(1) *In Arist. Poster. Analyt.*, Lib. I, lect. 3.

(2) Coloro che non hanno mai approfondito quest'argomento, credono di leggieri poter spiegare l'*idea dell'essere* ricavandola per *astra-*

Digitized by Google

γ) Che l'*idea dell'essere* sia innata si ricava anche dall'osservazione immediata.

L'idea dell'essere è astrattissima, e nell'ordine della riflessione vi si arriva per ultimo. Eppure quest'idea è famigliarissima anche ai bambini che, non essendo ancora ben capaci di esprimere i modi dell'essere e le sue determinazioni, adoperan spessissimo la parola *cosa* (un *essere indeterminato*) ed i nomi in loro bocca sono sempre più indeterminati e più generici dei nostri, chiamando essi con un nome solo tutti gli animali, dicendo *padre* o *zio* a tutti gli uomini, adoperando i nomi propri come nomi comuni (secondo l'osservazione di Aristotele) ecc. Se per esempio il bambino ha imparato che quel corso d'acqua che passa vicino alla sua casa si chiama Adige, egli ad ogni fossatello che veda, ad ogni lago e foss'anche al mare, darà senz'altro il no-

---

zione da un'idea qualunque, senz'avvedersi del circolo vizioso in cui s'avvolgono.

Senza dubbio, per far *osservare* l'idea dell'essere, per farvi *riflettere* la mente, non c'è miglior modo che quello, additato da noi stessi, di una serie di astrazioni, come nell'albero di Porfirio. Ma questo non è ancora aver trovato l'origine di essa idea. L'astrazione ci può ora condurre a fermar lo sguardo nell'idea dell'essere, ma non ce ne può spiegare la genesi prima nella nostra mente. Figuratevi ch'io vi voglia dare un concetto del legno: vi faccio riflettere alla materia di cui son composti i banchi, i tavolini, le sedie, astraendo dalla lor forma speciale e concreta: ma nessuno vorrebbe dire per questo che l'origine del legno è dai banchi, perchè per fare i banchi c'è voluto prima il legno. Così non si dirà che dalla tela si ha il filo, perchè a formare la tela c'è voluto il filo. — È vero dunque che si può aver l'idea dell'essere da un'idea concreta qualunque: ma per aver quest'idea? Ci vuole la *percezione intellettiva*, e la percezione intellettiva non può avvenire senza l'idea dell'essere a sua volta.

Che se si pretendesse cavar quest'idea per *astrazione dalla sensazione* (secondo i lockiani), o per *astrazione dal fantasma* il quale è il complesso delle sensazioni (secondo i neo-aristotelici), allora..... non avremmo che a ripetere ciò che abbiam detto contro il sensismo. Molti si lasciano prendere a questa pericolosa dottrina per una specie di illusione psicologica. Par loro che l'idea dell'essere possa cavarsi dalla sensazione o dal fantasma, perchè, siccome, di questa sensazione o fantasma pensano e parlano, il fenomeno sensibile si scambia dinnanzi alla lor mente, per mezzo di una *percezione* inconsapevole, in *idea* concreta. Da essa certo l'idea dell'essere si può astrarre; ma prima era già richiesta per questa stessa sfuggevolissima operazione o percezione.

Digitized by Google

me di Adige, che per lui non è che un nome comune di fiume, o meglio di una certa quantità d'acqua: onde si vede che egli bada alle qualità più generali, anzichè alle particolari di un dato oggetto individuo. Perchè? Perchè la sua mente è così conformata che parte dal generale per arrivare al particolare. Si dirà forse che queste idee generiche ed astratte di *cosa*, ecc., i bambini se l'abbiano formate coll'astrazione? Se così fosse dovrebbero esser le ultime e non le prime. È evidente perciò anche da questa osservazione che l'idea dell'essere è innata, e con ciò si spiega il fatto di quell'accoppiamento di astrattissimo e di particolare che si osserva nelle prime idee dei fanciulli, i quali senza dubbio non hanno operato essi tali astrazioni, poichè mancano loro affatto quelle astrazioni intermedie per cui sarebbero dovuti passare e che si acquistano solo coll'età (1).

---

(1) « Ecco qua, scrive il filosofo Roveretano, una mia piccola cugina, una amabile fanciulla di venti mesi all'incirca, per nome Marietta Rosmini. Io voglio andare da lei ad imparare un po' di filosofia. Ella comincia appena a snodare la lingua, ma ne sa abbastanza per istruirmi; anzi se ne sapesse di più non varrebbe ad introdurmi ne' segreti della sua tenera e misteriosa età. — Ciò che io osservo in essa si è il modo appunto del favellare, certo vestigio di sua intelligenza, e lucido specchio della sua mente. Il linguaggio di lei semplicissimo non è ancora composto che di due parti dell'orazione, nome e verbo, non tenendo noi conto di qualche suono inarticolato che ci fa sentire. — Ora questi nomi e questi verbi sono essi tutti di cose particolari? contengono essi delle astrazioni? e se delle astrazioni, queste astrazioni sono elle per avventura delle minori, come dovrebbero essere ov'ella le tragga da' soli particolari, o delle maggiori, come convien che sia se nell'anima della nostra fanciulletta già splende l'essere universalissimo? — Esse sono come le predice il nostro sistema, non fatto a caso, ma ricopiato dalla natura. Nel sistema nostro due primi elementi si pongono di tutte le operazioni dell'anima intellettiva, il particolare e l'universalissimo, la *sensazione* percipiente il primo, l'*essere ideale* costituente il secondo. Se dunque un tal sistema è vero, ne' fanciulli si debbono di prima giunta manifestare questi due elementi: le prime loro notizie debbono risultare dal particolarissimo e dall'universalissimo insieme congiunti; dal particolare sensibile e dalla massima astrazione; deve mancare l'anello di mezzo fra questi due estremi, le astrazioni medie: le quali debbono poi esser l'opera dello sviluppo successivo; e in questo sviluppo debbono formarsi prima le astrazioni che per la loro ampiezza si accostino

Digitized by Google

Se dall'infanzia degl'individui volgiamo l'osservazione all'infanzia dei popoli, essa ci somministrerà facilmente consimili testimonianze, e noi ne considereremo alcune nella prossima lezione speciamente trattando della precedenza dei nomi comuni sui proprii nell'inizio dei linguaggi.

---

alla massima, colla partecipazione della quale elle si formano, e poscia le altre, discendendo di mano in mano fino a quelle che son più prossime all'individuale e al concreto. Tutto questo è che imparo appunto da questa nostra bambolina, i cui accenti come care gioie raccolgo. » — Passa quindi ad esaminare alcuni nomi ed alcuni verbi ch'ella usa, per concludere: « Queste osservazioni sono una prova molto evidente, secondo me, che il progresso, vero e non descritto immaginariamente, della mente umana, si è quello di correre da' particolari sensibili immediatamente agli astratti più estesi che esser vi possano coll' aiuto dei vocaboli, e da questi discendere poscia a formarsi grado a grado le idee meno astratte, fino a quelle che sono le più prossime alle sensazioni; e ciò perchè nella fabbrica delle idee, le sensazioni non sono che l'occasione e la materia, ma tutto il formale dell'operazione consiste nell'aggiunta dell'astrattissima idea, di cui la natura stessa ci forni appunto a quest'uso. — Il medesimo risulterebbe dall'esame delle lingue de' selvaggi, delle lingue antichissime, come pure di quelle dei nostri montanari, massime de' più rimoti dall'uso della città, che ognuno può fare, come noi facemmo, da sè medesimo » (*Rinnovamento*, l. II, c. XXXI — Cfr. *Del principio supremo della Metodica*, l. I). — Tali osservazioni furono accolte anche dall'illustre pedagogista francese Bernardo Perez nella sua *Psychologie de l'enfant*, senza però trarne la conseguenza per paura dell'*idealismo*. — Il Taine ne ha fatto e ne racconta delle bellissime per conto suo nella dotta opera *De l'Intelligence* (7.° édit., Paris, Hachette, 1895, t. I, p. 45 e segg.) ma per spiegazione non dice se non che questo processo dal generale al particolare è un carattere dell'intelligenza umana, e manifesta una delicatezza d'impressione tutta speciale all'uomo.

Digitized by Google

LEZIONE XVI

La teoria rosminiana e la scienza del linguaggio.

1. Nome: nomi proprii e comuni. — 2. Precedenza di questi su quelli nelle origini del linguaggio. — 3. Altre considerazioni. — 4. Il sostantivo e l'*essere* sottintesi in origine, e conseguenze di questo fatto per dimostrare che l'*idea dell'essere* è innata.

1. *Nome*, in latino *nomen*, in greco ὄνομα, in sanscrito *nâman*, è nella parola il correlativo di ciò che è la *nozione* o *l'idea* nell'ordine del pensiero (1), mentre l'indicare i rapporti tra le cose o tra i concetti spetta ad altra categoria di parole.

Ora i nomi si distinguono specialmente in *propri* e *comuni*. In che si differenziano gli uni dagli altri?

Certi filosofi come Adamo Smith e Dugald Stewart (2) risposero: Il *nome proprio* è quello che si dà ad un individuo, mentre il *nome comune* è quello che si dà ad una collezione d'individui. Da questo poi tras-

---

(1) Un'opinione antica, accettata pure da linguisti moderni tra cui il Curtius, faceva derivare questi vocaboli da una radice *gna* (conoscere). Ad essa furono opposte però obbiezioni così gravi dal Grimm, dal Windisch, dallo Schmidt, ecc. che lo stesso Curtius se ne sentì scosso e nelle più recenti edizioni della sua importante opera *Grundzüge der griech. Etymol.* cercò di conciliare le diverse opinioni. Vedasi la nota del Max Müller sull'etimologia di NOMEN nelle *Introductory lectures on The Science of Thought*, (London, 1888, p. 62 e segg.) ove tuttavia l'illustre professore di Oxford mantiene la derivazione da *gna* almeno per il latino.

(2) Ved. l'opera di quest'ultimo *Elementi della filosofia dello spirito umano* e la dissertazione del primo sull'*Origine delle lingue*.

Digitized by Google

sero la conseguenza che il *nome proprio* in origine sia stato anteriore al comune, perocchè è quello che, imposto dapprima ad *un* oggetto particolare, si applica poi a *molti*, per il qual fatto, dicono, diventa allora *comune*. — Siffatta sentenza proviene direttamente dalla definizione, la quale a sua volta è tanto scorretta da non meritare nemmeno l'appellativo di scientifica. Se fosse vero che il nome comune *albero* significasse una collezione di alberi, coll'usarlo in plurale, cioè col dire *alberi*, si esprimerebbero molte collezioni di alberi; ciò che invece non è, perocchè con quel plurale nessuno pensa mai di esprimere molte collezioni di alberi, ma soltanto più alberi individuali.

Tanto il *nome comune*, adunque, quanto il *nome proprio* possono indicare un individuo *solo*, e ciò è sì vero che abbiamo il singolare così dell'uno come dell'altro. La differenza sta tutta nel modo con cui lo esprimono. — Il *nome comune* esprime un individuo mediante una sua qualità, una relazione, un qualche cosa che ha comune con altri individui, ma nol segna con tal precisione che dagli altri il distingua e perciò si può applicare a tutti quelli che hanno la stessa qualità. Così *uomo* segna un uomo solo e non molti: ma segnandolo mediante una qualità comune, l'umanità, ci conduce a pensare indifferentemente a questo o a quell'uomo od a qualunque altro. — Invece il *nome proprio* non segna già l'individuo mediante una sua qualità comune ad altri, ma addirittura nomina espressamente l'individuo medesimo, e, per dir così, la sua individualità che è incomunicabile, propria ed esclusiva dell'individuo stesso, e lo distingue da tutti gli altri (1). — Quel sofista greco

---

(1) C'è un noto passo della *Divina Commedia* che incomincia col verso: *Onorate l'altissimo poeta* e finisce con questi:

Però che ciascun meco si conviene
Nel nome che sono la voce sola
Fannomi onore e di ciò fanno bene.

I nomi detti da Virgilio precedentemente, *Omero, Orazio, Ovidio, Lu-*

Digitized by Google

che ebbe la bizzarria di porre ad un suo schiavo un nome nuovo chiamandolo *Neppure*, e se ne vantava credendo così di aver dimostrato che ogni parola potesse diventare significativa ad arbitrio, « non capiva certamente (osserva il celebre linguista Max Müller) la differenza fra nome proprio e nome comune; quel *Neppure* era un nome proprio con cui poteva benissimo chiamare un dato individuo, ma se egli avesse voluto sostituire quel nome al nome comune *schiavo*, nessuno l'avrebbe inteso, nessuno sarebbesi creduto in dovere di seguirlo. »

2. Ciò posto, nasce la questione: Se è vero che prima all'uomo è data da natura l'idea dell'essere indeterminato a cui poi s'aggiungono le varie determinazioni somministrate dal senso, si dovrà verificare che i *nomi comuni*, corrispondenti ad idee che hanno minori determinazioni e quindi maggior estensione, siano anteriori in origine ai *nomi proprii*, i quali richiedono determinazioni maggiori e corrispondono a quella massima comprensione che è propria dell'individuo.

Or difatti si avvera che, essendo la mente costituita in atto da quest'idea universalissima, coglie prima il generale e poi il particolare, prima le somiglianze e poi le differenze, quindi, come già aveva osservato il Leibnitz, nella creazione del linguaggio è condotta ai nomi *comuni* avanti che ai *proprii* (1); e le prove son queste:

---

cano, segnavano ciascuno dei quattro individui *individualmente* epperò eran *nomi proprii*. Ma il nome di *poeta*, benchè nel modo con cui s'era udito risonare segnasse un solo individuo, cioè Virgilio, non era *proprio* perchè lo segnava da una qualità ch'egli aveva comune cogli altri quattro e quindi Virgilio dice a Dante: *Ciascun meco si conviene nel nome che sonò la voce sola*, ossia ciascuno ha comune con me la qualità espressa da quel nome, ciascuno di loro è poeta come son io. « Egli non poteva esprimere meglio, conclude il Perez, la natura del *nome comune* accanto a quella del *nome proprio*, nè dire con più bella modestia che egli non si attribuiva come proprio, ma godeva d'avere *comune* insieme con altri il vanto della poesia » (*Pensieri e dottrine trascelti dalle opere di A. Rosmini*, ecc. Parte II^{a}, p. 161).

(1) In un trattatista moderno, pur dotto e valente, si legge: « Les premiers noms ont dû être des noms propres singuliers, mais qui, étant

Digitized by Google

α) Primieramente è da avvertire che non v'ha cosa conosciuta a questo mondo, la quale non abbia il suo nome comune; ma vi sono molte cose che, pur avendo il nome comune, non hanno nome proprio di sorta. Molte poi sono quelle che hanno un nome proprio bensì, ma noto solamente ad una ristretta cerchia di persone, a quelle cioè, cui giova saperlo; come, per esempio, il nome di un cane che è conosciuto soltanto da una famiglia e da chi ne frequenta la casa, ignoto del resto a tutti gli altri, cui basta chiamarlo *cane*.

β) In secondo luogo non c'è bisogno d'essere molto profondi nell'etimologia per sapere che quelli che si dicono nomi proprii erano dapprincipio altrettanti nomi comuni. I nomi antichissimi non erano mai arbitrarii, come sono ora i nomi proprii, cioè non indicavano l'individualità ma sempre una proprietà comune che in quegli individui si ravvisava realizzata in un modo particolare e, quasi direbbesi, per eccellenza. *Adamo*, significa uomo: *Eva*, vivificante; *Abele*, vuol dire vanità e lutto; *Caino*,

---

des noms de qualités, étaient évidemment aptes à devenir des noms généraux. Si, par exemple, un mot a exprimé à l'origine telle ou telle *tortue*, ce mot, lié dans l'esprit des hommes avec l'idée de *lenteur*, sert bientôt à désigner cette qualité abstraite. Le *fleuve lent* devient le *fleuve tortue*. Au point de vue psychologique, *l'opinion qui veut que tous les noms aient été d'abord des noms propres, ne paraît pas sérieusement contestable*. Il faut seulement ajouter que ces noms propres avaient tout le nécessaire pour devenir très facilement des noms communs, et qu'ils le sont devenus très rapidement. *Koko*, pour l'enfant, ne désigne d'abord que sa poule noire, bientôt il designe toutes les poules et tous les oiseaux » (George Fonsegrive, *Éléments de Philosophie*, vol. I, *Psychologie*, Paris, Picard, 1890. p. 243). Qui è evidente la confusione tra nomi *propri* e *singolari*, tolta la quale il Fonsegrive, che pare agli antipodi da noi, in realtà dice nè più nè meno di quanto diciamo noi. Certo da principio quando si dette un nome a una cosa singolare percepita, quel nome era *singolare*: ma non *proprio*, sibbene *nome di qualità generica e comune*, legato nello spirito a questa qualità, non già all'individualità stessa; come nell'esempio da lui recato la parola corrispondente a *tartaruga* era legata all'idea di *lentezza* e potè applicarsi comunemente a tutte le cose lente, al fiume, ecc. Ciò si raccoglie pure dalla bella trovata, che i nomi primitivi fossero proprii bensì (e intende dir *singolari*), ma avessero *tutto il necessario* per divenire facilissimamente dei nomi comuni, e lo divenissero rapidissimamente...!

Digitized by Google

possessione; *Seth*, sostituito; *Enoch*, dedicato; *Lamech*, povero ed umiliato; *Abramo*, lottatore; *Giuseppe*, crescente; *Aggeo*, festivo: tutti nomi comuni; e così dicasi degli altri nomi ebraici di persone o cose (1). La medesima osservazione può farsi dei nomi d'origine greca, tra cui abbiamo, per esempio, *Stefano* che vuol dir coronato; *Teodoro*, *Dorotea*, dono divino; *Angelo*, nunzio; *Giorgio*, lavoratore della terra; *Epifanio*, manifesto, ecc. (2). I Latini stessi dicevano: *Conveniunt rebus nomina sæpe suis*, e n'abbiamo esempio pur tra i nomi teutonici *Bernardo*, uomo forte; *Ferdinando*, uomo tranquillo; *Berta*, illustre, ecc., e tra i nostri ove troviamo i *Clementi*, le *Beatrici*, i *Pii*, i *Prosperi*, i *Fortunati*, i *Bene-*

---

(1) Il passo del Genesi, ch'è il più antico documento dell'imposizione di nomi, dice: *Omne enim quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus* (II, 19) ed Eusebio di Cesarea lo spiega dicendo ch'erano *nomi comuni* esprimenti la natura delle specie diverse: Cum ait *ipsum erat nomen ejus*, quid aliud quam appellationes, uti natura postulabat, inditas esse significat? (*Præp. Evang.*, XI, 6). Con quest'opinione concordano le più antiche tradizioni ebraiche raccolte dal Buxtorfio e da Giulio Bartolucci. *V. S.*, n. 152.

(2) Platone, che nel *Teeteto* avea dimostrato come la cognizione non stia nella sensazione, nè nella opinione, nè nella opinione giusta, nè nella opinione giusta e provata, per lasciar indirettamente intendere che sta *nella visione delle idee;* nel *Cratilo* confuta la sentenza di questo sofista e di altri, che il linguaggio sia il migliore e solo mezzo di giungere alla conoscenza delle cose. Ed a Cratilo che sosteneva esser stati imposti i nomi sempre secondo la vera natura degli oggetti, oppone Ermogene che ritiene quest'imposizione esser stata fatta invece di puro accordo arbitrario: Socrate poi mostra come queste due sentenze pecchino entrambe, giacchè se un'etimologia c'è sicuramente per ogni nome di cosa o persona, essa spesso è incerta e fallace, come si rileva dalle molte che, un po' per celia un po' sul serio, reca in mezzo: e da parecchie cause (p. es. eufonia, pigrizia o comodità) è avvenuto che nell'uso si trasformassero le parole, oscurandosi e perdendosi anche il loro primitivo significato, ch'era anche sempre, inoltre, relativo ai concetti degli uomini primitivi, non alla verità assoluta delle cose. (Vedasi il bellissimo studio: Carlo Giussani, *La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro* in *Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, volume XX, XI della serie III cl. di lett., Milano, 1896). Ad ogni modo, il presupposto di tutta la questione, come dice anche il Giussani (*Ivi*, p. 110) è che *ogni nome in origine è stato un predicato*, e quindi ogni nome proprio è stato comune.

Digitized by Google

detti e simili che nella lingua conservano eziandio il loro significato di nomi comuni (1). Anche i soprannomi sono veri nomi comuni che diventarono veri nomi proprii:

---

(1) Del padre e della madre di S. Domenico, che si chiamavano Felice e Giovanna, dice appunto Dante:

> O padre suo veramente Felice!
> O madre sua veramente Giovanna
> Se interpretata val come si dice!
> (*Parad.* XII, 79 e segg.)

Giovanni in ebraico significa *grazioso* o *apportatore di grazia.*

E anche di *Domenico* Dominicus, possessivo di *Dominus*) dice un po' più sopra:

> Quinci si mosse spirito *a nomarlo*
> *Dal possessivo*, di cui era tutto
> Domenico fu detto:

In un bell'articolo del *Nord und Süd* di Breslavia (luglio 1896) R. Wessely fa dei curiosi confronti tra i diversi popoli nella formazione dei nomi proprî. — L'amore che i Greci avevano per la gloria è dimostrato dai numerosi nomi in—κλῆς (da κλέος = gloria): se ne conoscono più di 200, e basti ricordare *Sofocle* (celebre per la sapienza), *Temistocle* (celebre per la giustizia), *Pericle* (celebre nel paese intorno). E all'eccellenza (ἀρτστεία), che doveva essere scopo della vita dell'uomo, accennano i nomi di *Aristotele*, *Aristarco*, *Aristofane*. Altri nomi indicano gusti speciali del popolo: *Filippo*, *Ippocrate*. Altri mostrano che i figli, come nei popoli primitivi, venivano considerati quali doni della divinità: *Erodoto*, *Diodoro*, *Apollodoro*, *Isidoro*. All'ultimo periodo dell' ellenismo spettano i nomi *Margherita* (la perla), *Caterina* (la pura), *Agnese*, (la casta), *Agata* (la buona), *Sofia* (la sapienza), diffusi dal cristianesimo. — Per i Romani la maggior parte dei nomi propri sono affatto prosaici: *Quinto*, *Sesto*, *Decimo*, *Lucio*, ecc. Spesso son soprannomi satirici: *Crasso*, *Strabone* (il guercio), *Claudio* (lo zoppo), ecc. — I nomi tedeschi accennano a qualità virili, come il comunissimo *Carlo*, che significa null'altro che *uomo;* i terminanti in *—bald* (ardito) di cui si contano 160; i 250 terminanti in *—hart* (forte, valoroso); i femminili composti con *hilda* (combattimento) quali *Matilde*, *Clotilde*, *Ildegonda*, *Ildegarda*, *Ildeburga*, ecc. Così pure *Ernesto* (dall'antico *ernust* =lotta), ecc. A potenza e denominazione accenna *Teodorico* (dominatore di popoli), accanto al quale va *Federico* (il signor della pace) e l'antico *Fridenand* (forte in pace): *Enrico* (che domina nella sua casa), *Ulrico* (che domina sull'eredità), *Ottocaro* ed *Otto* (che difende la sua proprietà), *Adalberto*, *Alberto*, *Adelaide* (d'origine nobile), ecc. Dalla mitologia viene *Ugberto*, *Uberto* e *Ugo*, dal corvo (*hugu*) simbolo della prudenza che accompagnava il dio Odino: *Anselmo* (protetto dagli *Asi*, iddii splendenti dei Germani), *Osvaldo* (su cui domina un *Aso*), *Oscar* (lancia degli *Asi*), ecc. Dagli animali provengono 500 nomi in cui è menzione del lupo (*Wolf*), *Adolfo* (lupo nobile), *Rodolfo* (lupo glorioso), *Volfango*, ecc.: quelli, come *Bernardo* ed altri, che menzionano l'orso (*Bär*): *Eberardo* da *Eber* (cinghiale): molti nomi femminili in *—linda* da *Lint* (serpente, simbolo di prudenza), ecc.

Digitized by Google

sono anzi, a così dire, l'esempio vivente di questa metamorfosi. Di qua l'origine de' *Neri*, de' *Rossi*, de' *Verdi*, de' *Bianchi*, de' *Zoppi*, de' *Sordi*, de' *Nobili*, de' *Pagani*, e i mille e mille di città *Veronesi*, *Vicentini*, *Genovesi*, *Milanesi*, ecc., divenuti coll'andar del tempo cognomi stabili i quali hanno fatto dimenticare gli antichi. Anche *Pietro* non è altro che il nome comune di *pietra* imposto dapprima da Cristo al capo degli Apostoli quale un soprannome, che in seguito cancellò addirittura l'antico nome proprio di Simone. Insomma, il Max Müller, insigne glottologo tedesco, afferma nelle sue *Nuove letture sulla scienza del linguaggio*, che nessun nome proprio si sottrae a questa regola.

γ) Ma che il nome comune sia stato il primo ad essere imposto si dimostra in terzo luogo dal considerare che questa è cosa assai più facile che non l'invenzione e l'imposizione del nome proprio. Per creare il nome comune basta che l'osservatore si fermi sopra una delle qualità più generali ed appariscenti che sono anche le più facili ad essere contrassegnate: mentre per cogliere l'individualità di un essere, cioè quello che ha di singolare e di tutto suo, occorre una maggior forza di mente, un maggior grado di sviluppo intellettuale. Conviene che l'uomo abbia veduto prima molti oggetti della stessa specie, molti *fiumi*, molti *cavalli*, molti *alberi*, per poter giungere a separare dalle note comuni di questi enti ciò che vi ha in ciascuno di proprio e d'individuale, ossia di così unico da non confonderlo giammai con gli altri e segregarlo da essi. Il qual bisogno di tener le cose distinte non può nascere che dopo molti passi nel cammino della civiltà. Supponiamo pure, con lo Smith e col Fonsegrive, che il selvaggio da principio non conosca che una caverna sola, un albero solo, un fonte solo, ai quali dà il nome. E supposto ciò, è chiaro ch'egli non può applicare i nomi da lui inventati che a quella caverna, a quell'albero, a quel fonte solo. Ma ov'egli venga a scoprire dell'altre di queste cose, chiamerà *caverna* tutto ciò ch'è

Digitized by Google

cavo, *albero* tutto ciò ch'è legnoso e robusto, *fonte* tutto ciò che è saliente. Dal che si vede che quel primo nome imposto, nella sua mente ha il valore d'un nome comune, formato da qualche principale determinazione e non più. Quando poi gli nascesse il bisogno di distinguere una caverna dall'altra, un albero dall'altro, un fonte dall'altro, allora comincerebbe forse a designarli in qualche maniera coi possessivi *mio*, *tuo*, ecc., o con qualche frase composta finchè arrivasse a creare il nome proprio (1).

3. Che ciò sia vero è provato anche dai fatti narrati dai viaggiatori i quali ci mostrano avvenire nei selvaggi ciò che avviene nei fanciulli. Ecco l'osservazione che fece il celebre capitano Cook approdato alla piccola isola di Watecoo ch'egli visitò venendo dalla Nuova Zelanda: « Gli abitatori di quest'isola, non osavano accostarsi alle nostre vacche ed a' nostri cavalli e non si facevano alcuna idea della natura di questi animali. Ma i montoni e le capre non superavano la loro levatura. Essi ci fecero intendere che bene sapevano che erano degli uccelli. » E aggiunge il viaggiatore: « Bisogna osservare che questi popoli non conoscevano altri animali terrestri che il porco, il cane e gli uccelli. Essi vedevano assai bene che le nostre capre e i nostri montoni

(1) È degno d'osservazione che nelle lingue antiche molti nomi proprii sono veramente composti del nome comune e del possessivo affissovi. In ebraico *Sarai* significa *la signora mia* e così dicasi di tant'altri nomi in *i*. — È poi curioso il modo di ragionare dello Smith: « Il selvaggio, egli dice, chiama col nome imposto alla sua caverna tutte le caverne che vede, dunque egli inventò prima il nome proprio, e poscia lo rese comune. » Aristotele per un simile esempio rispetto al fanciullo avea ragionato molto più rettamente: « Il fanciullo chiama col nome di *padre* tutti gli uomini che vede, fino che non ha imparato a discernere il *padre* suo dagli altri uomini; dunque il nome ch'egli dà a suo padre, per lui è un nome comune, e non restringe il significato di questo nome comune, a segnare con esso il solo suo padre, finchè non si accorge delle differenze, e perciò dell'error suo nel prendere il padre per un uomo qualunque. Quindi il suo intendimento procede dal generale al particolare, dal genere alle differenze che gli fanno conoscere la specie. » (*Phys.*, I, 1. — V. Rosmini, *N. S.*, nn. 153 e 155).

Digitized by Google

erano al tutto differenti da quelle due prime classi da lor conosciute, e quindi conchiudevano ch'essi appartenessero alla terza, nella quale sapevano avervi grande varietà di specie. » È forse più facile pensare col Rosmini (1) a uno sbaglio del viaggiatore mal pratico della lingua indigena che non ad un simile giudizio di quegl'isolani i quali pur aveano occhi per vedere come i montoni e le capre rassomigliassero più ai porci ed ai cani che non agli uccelli. Ma giacchè lo Smith in appoggio della sua dottrina reca questo racconto e mostra di credervi volendone inferire che il nome proprio di uccelli diventava poi comune estendendosi ai montoni ed alle capre, possiamo osservare che qui non c'è nomi proprii di sorta, essendo anche il nome uccello comune: ma anzi i caratteri degli uccelli erano così poco determinati che appunto per questa gran comunanza del nome potè estendersi ad animali così differenti. — Si narra pure dal Müller che gli abitanti dell'isola Mallicolo, una delle Nuove Ebridi, la prima volta che videro dei cani loro spediti dalle Isole della Società, li chiamarono *porci* (*brovas*). Nè sarebbe difficile citare altri fatti simili a questo, di usare cioè un nome comune di una specie nota a significare enti di un'altra specie sconosciuta.

Ciò significa che l'umano intelletto ha una tendenza spiccata a cogliere i caratteri più generali delle cose, e a formare dei nomi comuni aventi tanto poche determinazioni da convenire ad enti diversi. Le determinazioni più particolareggiate si formano man mano che si progredisce nella scienza e nell'esperienza. — Allora poi i nomi comuni passano in molti casi a diventar proprii mercè l'uso degli uomini che adoperano

(1) *N. S.*, n. 155. Questa congettura è appunto stata confermata recentemente dal Max Müller il quale osserva che il capitano Cook non si sarebbe stupito tanto se avesse saputo che quel nome non significa solo *uccello*, ma anche *vivente*. — V. Bilia, *Della Legge Suprema dell'Educazione*, p. 177. Cfr. p. 24. — Anche i Romani dapprima chiamarono l'elefante col nome di *Bos lucanus*.

Digitized by Google

quella parola a indicare un individuo in cui par si avveri per eccellenza la qualità comune espressa in essi, restando sottintesa l'individualità aggiuntavi e che ora esprimerebbesi da noi colla lettera maiuscola. Anzi anche prima di ciò un nome comune può diventar proprio in date circostanze. Se io in istrada chiamo uno e gli dico: *O uomo, ascoltami*, adopero un nome comune che in quel caso segna anche l'individualità di quell'uomo. Se vi fossero molti uomini e si voltassero, allora l'individualità la potrei segnare coll'indice.

Insomma, il nome proprio somiglia un poco alle insegne delle botteghe, mentre la qualità del commercio è indicata con un nome comune. Così *osteria della Luna Piena: osteria* è nome comune che indica la qualità del negozio: *della Luna Piena* è l'indicazione di quell'individua osteria per cui non si confonde colle altre. E se si vuol passare il paragone, è chiaro che sarebbe ridicolo il dire necessario a chi vuole aprire bottega il pensar prima all'insegna e poi alla qualità del negozio da esercitarsi (1).

4. Ma si può dire ancor di più. In origine ogni nome fu un vero qualificativo, ogni sostantivo fu un vero aggettivo; e questo fatto dimostra nello stesso tempo due cose:

α) Che veramente in origine primi furono i nomi comuni esprimenti qualità e note comuni a molte cose.

β) Che il detto nome indicava solo le determinazioni dell'essere, e non l'essere stesso già famigliare e innato nella mente d'ogni uomo. Cotale è veramente il

(1) Al presente è ben possibile di un proprio fare un nome comune. Per esempio dopo i fatti del Livraghi in Africa che sopprimeva gl'indigeni potrà formarsi il verbo *livragare*, e significherà elitticamente far le soppressioni al modo che le faceva il Livraghi. Similmente i nomi proprii di Rodomonte, Gradasso, ecc., son divenuti comuni e si dice *un rodomonte* ad un millantatore, ma questo è per figura rettorica essendo evidentemente siffatto modo di dire una *antonomasia*: ed è chiaro che nei primi momenti della lingua le figure rettoriche erano ancora da inventarsi.

Digitized by Google

risultato della filologia moderna, riconosciuto da' suoi più illustri cultori. Il Darmesteter scrive: « In ogni lingua, ogni nome di cui si trova l'etimologia si riconduce invariabilmente a un qualificativo, e la ricerca etimologica consiste precisamente nel riconoscere i qualificativi che si nascondono dietro i nomi. » « È certo, dice il Whitney, che per tutta la intera storia del linguaggio, in fino ad ora il metodo suddetto è stato in uso costante; gli epiteti delle cose rappresentanti i loro varii attributi, diventano i nomi delle cose; così è in ogni ramo di nomenclatura. » E il Max Müller non cessa d'insistere che l'uomo non può nominare oggetto qualsiasi, se prima non si discopra qualche generale qualità che paia al tempo stesso la maggiore caratteristica da nominarsi e questa trovasi espressa nella radice. « La prima cosa realmente conosciuta, dic'egli, è il *generale.... Il fatto che ciascuna parola è in origine un predicato, che i nomi sono tutti senza eccezione derivati da idee generali, è una delle più importanti scoperte della scienza del linguaggio* » (1). *Equus*, ad es. (*açvas* in sanscrito, ἵκκος greco e poi ἵππος), secondo la sua etimologia equivale a *veloce*, *corridore* (come diciam noi), ed è un aggettivo attribuito al nome sostantivo *ente* quasi si dicesse *ente veloce*. Anzi è da avver-

---

(1) G. B. Zoppi, *La filosofia della grammatica*, Verona, 1891, p. 166-7. — Il Max Müller sostiene continuamente che ogni parola fu dapprima un predicamento (*The Science of thought*, Londra, 1887, p. 432) e che il pensiero e il linguaggio umano procedono dall'astratto al concreto (pagina 433-36). Lo Zoppi ha risposto vittoriosamente al Breal che parecchi filologi, tra cui lo Zabarowski e il Lefevre, credono abbia confutato questa dottrina, mentre non ha fatto che cadere in equivoci ed avvolgersi in fallaci argomentazioni. — In un libro sacro indiano citato dal Müller è detto: « Tutto quello che era involuto si sviluppa per forme e nomi. » E in questo senso ha molto di vero la teoria dell'Ardigò che nella cognizione si passa sempre dall'*Indistinto* al *distinto*. — Non è poi necessario rifarci alle origini per iscoprire il fatto della trasformazione degli aggettivi in sostantivi, chè ne adoperiamo anche noi degli aggettivi sostantivamente, come quando diciamo *il povero*, *un ricco*, *i saggi*, *i giusti*, ecc. Nè si può dire che ciò avvenga per l'aggiunta dell'articolo, perchè ciò avviene anche senza di esso nella lingua latina alle parole *pauper*, *dives*, ecc. (*Ivi*, p. 77-8).

Digitized by Google

tire che alla sua volta anche il vocabolo che ora esprime il sostantivo *ente* in origine era anch'esso aggettivo e valeva *respirante* o *vivente* e anche, secondo l'Ascoli (che ritiene affine la radice aria *as=respirare* — donde l'*os* latino — con l'altra *as=stare*), *stante in piedi*. — Inoltre è curioso osservare che in molte lingue antiche lo stesso verbo *essere* manca affatto (1) per due ragioni apparentemente contrarie fra di loro:

(1) Il Rosmini aveva osservato che nella lingua ebraica, *spirare*, *vivere* ed *essere* hanno la medesima radice (*Teosof.*, vol. IV, p. 81. — *Ottim. e Pessim.*, p. 23). Lo studio comparativo di parecchi altri idiomi parlati da popoli selvaggi dell'America e dell'Oceania è venuto a confermare questa sentenza. Scrive il Du Ponceau: « La prima cosa che colpisce nel sistema verbale delle lingue algonchine è l'assenza dei verbi detti sostantivi ed ausiliari, *essere* ed *avere; le idee che rappresentano sono comprese nelle forme del verbo*; ma esse non sono punto offerte alla mente in modo distinto od astratto. Gl'Indiani hanno una grande quantità di verbi dove l'idea di esistenza è espressa in una forma concreta. Essi hanno *son qui, son ritto e in piedi* (sto), *son vivo, sono in buono stato, sono in cattivo stato*. Insomma essi connettono questa idea con tutte le circostanze della vita.... ma loro mancano i verbi astratti giustamente chiamati ausiliari, che in molte lingue agevolano l'espressione » (*Mémoire sur le système grammatical des langues des nations indiennes de l'Amérique du Nord*, p. 194-5). — Nella Bibbia indiana di Eliot il celebre passo *Ego sum qui sum* (Exod. III, 14) è tradotto *io fo io fo* come hanno riconosciuto gl'indianisti, e l'altro di S. Paolo *Ego* (*sum*) *sicut vos* (Galat. III, 4) è reso *io vi rassomiglio*, e invitati anche gl'indigeni a tradurre letteralmente, si son mostrati impotenti. Un altro insigne linguista scrive: « Per un selvaggio un oggetto non *esiste*, ma esso è o seduto, o ritto, o sdraiato se il pensiero di questo selvaggio si rivolge direttamente sull'oggetto medesimo; esso è qui o là o lontano, se invece il pensiero del selvaggio si rivolge piuttosto sulle posizioni dell'oggetto nello spazio... La lingua *Viti* non esprime il verbo *essere*, ma possiede in sua vece i molti verbi che seguono: *tiko* esser seduto; *tu* esser ritto; *no* esser disteso; *koto* esser sdraiato; *luko* andare, ecc.; invece di dire *il fanciullo è guarito* dicesi *il fanciullo va o cammina guarito*. Il *Nahuatl* avea cominciato allo stesso modo, ma l'idea astratta finì per svolgersi; allora l'espressione si raccorciò. I verbi concreti sono molti: *icac* esser ritto; *mani* esser disteso; *onoc* esser sdraiato; *yauh* andare; *uallau, uitz* venire; tutti significano esistere. Finalmente uno tra essi trionfa, è *ica* esser ritto, ma divenendo astratto si raccorcia e diventa *ca*... L'*Iroh-saho* presenta altresì un gran numero di verbi ausiliari d'origine concreta. Sono questi i verbi *ne, ki*, ecc., che hanno significato dapprima *star in piedi, esser seduto*. Tutti questi verbi hanno coesistito ed hanno preso tutti il senso astratto » (Raoul de la Grasserie, *Études de Grammaire comparée. — Du verbe Être*, ecc., p. 6, 44-5).

Digitized by Google

a) La prima di esse è che, essendo l'essere e l'ente famigliarissimo ed entrando in ogni idea, non c'era bisogno di nominarlo, l'importante per gli uomini consistendo nelle determinazioni, nelle qualificazioni. Un ente va bene e si sa, ma che sorta di *ente*? Un *veloce*, un *vivo*, ecc.? Quindi gli aggettivi.

b) La seconda ragione è che l'essere, isolato da tutte le determinazioni, è difficile a cogliersi perchè l'attenzione si rivolge più facilmente alle determinazioni sensibili; e per isolarlo bisogna far delle astrazioni molto elevate. Tanto è vero che ciò è compito della filosofia.

Digitized by Google

LEZIONE XVII

Parte vera delle varie dottrine.

1. Prova complessiva: il materialismo. — 2. Il sensismo e l'esperienza. — 3. Meriti e difetti del Kant. — 4. Aristotele e S. Tommaso. — 5. Questione delle *ragioni eterne* e relatività della cognizione. — 6. Composizione tra Platone e Aristotele. — 7. Osservazioni su Platone, l'ontologismo e il panteismo. — 8. Risposta a un'obbiezione generale.

1. Una prova complessiva dell'esposta dottrina sull'origine delle idee può trarsi ancora dal breve esame che abbiam fatto dei diversi sistemi. Si possono e si potranno forse escogitare altre maniere di risolvere il problema: esse però saranno sempre una composizione variabile delle forme semplici di soluzione già date; e di esse si potrà fare, più o meno, il giudizio già fatto per queste. Tra il difetto dei sistemi soggettivisti che ammettono troppo poco, e l'eccesso dei sistemi oggettivisti errati, non sta che la teoria dell'idea innata dell'essere, fuori della quale bisogna cadere o di qua o di là. Questa teoria poi, è la sola che possa accogliere quanto di vero si trova nelle altre che di per sè sono esclusive: e può ricevere in suo vantaggio le verità che sono mescolate agli altrui errori, anzi spesso ne formano la base; può far tesoro delle osservazioni veraci e di fatto sulle quali una logica infida ha costrutto un sistema di falsità. Così si convertono i filosofi che hanno sbagliato in altrettanti testimoni del vero, a cui tendono tutti dalle loro posizioni contrarie.

Digitized by Google

Il materialismo ha dato grande importanza ai fatti corporei ed organici. Certo questi fatti una grande importanza l'hanno anche in tutta l'economia della vita intellettuale. Senza questi, noi non avremmo i fatti sensitivi, e senza i fatti sensitivi la cognizione nostra non sarebbe, perchè non sarebbero le determinazioni dell'essere. Già si è detto qual nesso stringa fra loro questi tre ordini di fatti, e meglio si vedrà ancora in seguito quando parleremo dell'unione dell'anima col corpo e delle condizioni richieste nell'organismo per lo sviluppo si del sentimento che della intelligenza. I materialisti sostengono che i fenomeni psichici e l'anima stessa sono *funzioni* dell'organismo, come si dice che la bile è una funzione del fegato, che la saliva è una funzione delle glandole salivali, ecc., che un fenomeno qualunque è funzione di un organo quando si mostra con quest'organo, subisce alterazioni se l'organo è alterato, sparisce con esso. Ora è vero, e più avanti ne vedremo sempre meglio le ragioni, che al disotto d'un *minimum* di cervello non abbiamo pensiero, che ogniqualvolta v'ha un cervello ben conformato vi ha pensiero, che quando si hanno alterazioni cerebrali il pensiero subisce delle alterazioni, amnesie, ipermnesie, abulie, allucinazioni, ecc. Ma da questo si può solo concludere che il nostro pensiero è una *funzione* del cervello *in senso matematico,* non in altro senso. In matematica si dice che una quantità, la quale varia in una costante proporzione con un'altra quantità, è una funzione di quest'altra, e tale parola significa solo concomitanza di variazioni. In questo significato se si dicesse che il nostro pensiero è una funzione del cervello si direbbe cosa esatta, esprimendo in forma breve una dipendenza verificata dai fatti. Così si potrebbe dire che una suonata è per un bravo musicista in funzione dello strumento musicale che adopera, perchè se esso manca essa manca, se è cattivo sarà cattiva, se è buono sarà buona. Ma tutto ciò, come non vuol dire che lo strumento basti da sè a dar la suonata, così non vuol dire che il

Digitized by Google

cervello basti a produrre il pensiero, nè che l'organismo produca da solo i fenomeni psichici.

2. Una simile osservazione si può fare per i seguaci del sensismo. Il Locke contro i fautori delle idee innate scrive: « Tutti a mio parere, debbono convenire senza fatica che sarebbe ridicolo supporre, per esempio, che le idee dei colori sono state impresse nell'anima d'una creatura, a cui Dio ha dato la vista e la potenza di ricevere le idee mediante l'impressione che gli oggetti esteriori fanno sui suoi occhi. Nè sarebbe meno assurdo attribuire ad impressioni naturali ed a caratteri innati la conoscenza che noi abbiamo di parecchie verità, se noi possiamo scorgere in noi stessi delle facoltà atte a farci conoscere queste verità con tanta facilità e certezza che se fossero originariamente scolpite nella nostra anima » (1). Senza dubbio, noi non possiamo aver l'idea dei colori, se non abbiamo le corrispondenti sensazioni, e in generale non possiamo aver nessun' idea concreta, positiva o negativa, se non ne acquistiamo le determinazioni coll'esercizio delle nostre facoltà e coll'aiuto del senso. Se il Locke non avesse voluto che osservar questo, supponendo però che noi avessimo una fondamentale potenza di conoscere, fornita di tutti i requisiti necessarii a questo, la sua dottrina sarebbe stata, quantunque incompleta, vera (2). L'error suo, esagerato poi dal Condillac, fu quello d'aver voluto serbare alla sensazione un'importanza esclusiva, dimenticando la facoltà del conoscere, la quale è costituita nell'atto suo da una prima idea, l'essere indeterminato, a cui s'aggiungono pel senso le determinazioni. Il detto *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* va accolto coll'eccezione del Leibnitz, che il Cousin chiama ***sublime,*** vale a dire

(1) *Essay on hum. Und.*, l. I, c. 1.
(2) Rosm., *Introduz. alla filosof.*, p. 379.

Digitized by Google

excipe nisi ipse intellectus, e, s'intende, l'intelletto col suo lume, con ciò che è necessario per costituirlo in atto. Del pari la similitudine della *tabula rasa in qua nihil est scriptum* si può accettare nel suo diritto significato, perchè infatti l'idea dell' essere, oggetto primo dell' intelligenza, è al tutto indeterminata, è precisamente come una tavola non scritta, e colle determinazioni soltanto che son fornite dal senso vi si inscrivono tutte le nostre cognizioni. L'errore sarebbe di pretendere che si potesse scrivere senza nemmeno la tavola. Perciò disse bene Dante dell'anima umana ne' suoi principi *l'anima semplicetta che sa nulla* (1), ed ottimamente osservò che.... *da sensato apprende Ciò che fa poscia d'intelletto degno* (2). Perciò sono da accogliersi le leggi dell'*associazione* che la psicologia discopre e studia, senza timore dell'*associazionismo* sensista: e quando l'*evoluzionismo*, colla legge dell' *ereditarietà*, fosse più ancor dimostrato, nessun vantaggio ne verrebbe al sensismo. L' Haeckel e lo Spencer ammettono innate ed a priori molte cognizioni (sarebbe assai più prudente dire *abitudini* ed *istinti*) per l'eredità, che fa trapassare l'esperienza di un individuo in un altro; ma in ogni modo, l'idea dell'essere, anteriore e indispensabile ad ogni esperienza, deve dirsi innata alla natura stessa intelligente ed umana. — Del *positivismo*, infine, diremo che se esso consiste nello studiare spassionatamente i fatti, e da essi soli e dal ragionamento legittimo e cauto trarre le teorie, la dottrina rosminiana pretende di esser *positivista* quant'altra mai, perchè crede fondarsi su fatti incontrovertibili, senza pregiudizi di sorta, nè contro la materia, nè contro lo spirito, nè contro il reale, nè contro l'ideale, contro nulla, insomma, la cui esistenza sia stabilita dall'esame di tutti i veri fatti, a qualunque ordine appartengano. Il male è che oggidì il *positivismo*, nome che ha fatto fortuna dopo Augusto

(1) *Purg.*, XVI, 88.
(2) *Parad.* IV, 42.

Digitized by Google

Comte, esprime cose assai disparate: un metodo ad uso dei dotti che non ammettono nulla fuori dell'esperienza e del calcolo: una inclinazione dello spirito ad interdirsi ogni preoccupazione d'ordine ideale: un partito preso contro la metafisica e la religione: ed infine un sistema di filosofia i cui seguaci, senza vincolarsi ad una medesima professione di fede, si riconoscono meno alla uniformità delle loro dottrine che alla unanimità delle loro negazioni (1). Sulla questione dell'esperienza il Rosmini fa le seguenti giustissime riflessioni: « I filosofi moderni ammettono generalmente che tutto il sapere umano venga dall'*esperienza;* ma non s'impacciano poi a dimandare — che cosa sia l'esperienza — perchè fino che i *fatti* non sono da me conosciuti, essi sono rispetto al mio sapere come non esistessero. Per ***esperienza*** si intendono dunque i *fatti* da me *conosciuti?* Se questo è il valore della parola *esperienza,* conviene cercare inoltre di qual *cognizione* di fatti si parli. Intendesi che l'esperienza siano i fatti *conosciuti* col solo ***senso?*** Domanda assurda: col solo senso non possono essere *conosciuti.* Quando io dico che un fatto lo conosco pel solo senso, io ho rimosso da questo fatto ogni mio pensiero sopra di lui: in tale stato i fatti sono sensazioni, e non più: nessun confronto tra loro, nessuna relazione di sorta. Questi fatti *conosciuti,* come tanto impropriamente si dice, dal solo senso, non possono essere nè scritti, nè parlati, perchè la lingua non ha parole individuali atte ad esprimerli, e perchè se io li unissi a qualche segno sensibile, col quale renderli parlabili, io dovrei fare sopra di essi qualche riflessione, il che è contro l'ipotesi ch' essi mi

---

(1) Cfr. A. Frank, *Dict. des sciences philosophiques,* Paris, 1875, voce *Positivisme.* — A quali pregiudizii obbediscano quei filosofi che dichiarano voler stare all'esperienza sensibile, che proclamano ***mistero*** tutto ciò che non si riduce ad essa, che ostentano una falsa modestia irragionevole, che respingono la metafisica per un falso e gratuito presupposto metafisico, che dimezzano la ragione fondandosi su vanissime ragioni, dimostra il Rosmini nel *Nuovo Saggio,* n. 453, *nota.*

Digitized by Google

siano noti pel solo senso e nulla più. — *L'esperienza* dunque saranno i fatti conosciuti veramente; or qui entra necessariamente l'*intelligenza;* la qual mette in essi una qualche universalità, considerando i fatti individuali in relazione coll'essere, e in relazione tra loro, e quindi formanti delle classi, delle specie; questa è certamente quella esperienza che può produrre e produce le nostre cognizioni. Ma quando questa sia l'*esperienza* di cui s'intende parlare dicendo che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza, in tal caso si dee prima di tutto cercare che cosa sia la *cognizione intellettuale de' fatti:* che sia questo *intelletto,* col quale formiamo o almeno completiamo questa esperienza; come dev'esser costituita una somigliante facoltà di conoscere, acciocchè ella sia atta a fare quell'esperienza: e il cercare come questa facoltà sia fatta è il medesimo che cercare se, e che cosa ella deve aver seco d'innato; e questo di novo è il medesimo che cercare quali siano le *condizioni,* date le quali sia possibile l'esperienza di cui parliamo » (1). Ora l'esperienza si appoggia essenzialmente sulla *percezione intellettiva* da cui abbiamo tutte le idee positive che possediamo, e questa percezione, quest'affermazione, questo giudizio col quale, secondo disse il Reid, noi uscendo di noi stessi andiamo a cogliere il reale esterno pronunciando ch'esso *è,* esige come condizione prima e indispensabile l'intuizione precedente dell'idea dell'*essere* indeterminato; la quale idea si viene determinando mediante le sensazioni che, oltre a persuaderci per prova la sussistenza reale delle entità da noi contemplate implicitamente nell'idea dell'essere, ci delineano particolarmente le diverse attività che queste spiegano sul nostro sentimento, descrivendo ad ogni *ente* la sua particolare fisonomia per cui è questo, piuttostochè quello. Così coll'idea dell'essere e colle determinazioni

(1) *N. S.* n. 304, *nota.*

Digitized by Google

forniteci dal senso ci formiamo un'idea concreta e positiva, non più indeterminata, anzi determinatissima (1).

3. Al Kant, oltre la lode d'aver resa evidente alla coscienza moderna l'importanza del problema ideologico, dobbiamo render anche l'altra lode d'aver dimostrata una verità rilevantissima a questo riguardo, che cioè l'esperienza può dare soltanto la parte ***materiale*** della cognizione, ma la parte *formale* no; i caratteri della conoscenza e delle idee non posson venire dai sensi. Diremo dunque che questa forma e questi caratteri vengono dallo spirito umano? Sì, ma a patto che lo spirito umano stesso non li abbia a cavare dalle sue viscere (altrimenti o non ne caverebbe nulla, o ne caverebbe solo l'illusione); piuttosto che sia fornito di una *forma* non soggettiva, sibbene oggettiva, non reale sì ideale, e che questa forma egli applichi ai dati dell'esperienza. L'errore del Kant è duplice:

a) Primo, d'aver dato allo spirito un numero strabocchevole di forme.

b) Secondo, d'aver fatto queste forme soggettive.

Esaminiamole un momento. A prima vista, la regolarità delle forme kantiane mostra che il filosofo di Koenigsberg si è lasciato sedurre dall'amor di simmetria, fino a registrare sotto diverse forme un'idea stessa per la diversità della veste che potrebbe talora ricevere; a tralasciarne di quelle che a pari titolo vi avrebbero potuto trovar luogo; a forzarne spesso la collocazione.

---

(1) Le determinazioni dell'idea dell'essere altro non sono se non sguardi della mente che la contempla con quei dati modi e restringimenti a seconda delle diverse sensazioni che hanno luogo nell'anima: sguardi e restringimenti che stanno nel soggetto senza toccare l'oggetto il quale rimane sempre uno ed impassibile nel suo splendore: ond'è che il Rosmini scriveva: « L'essere puro è essenzialmente uno: quindi non v'ha che una sola idea, di cui l'altre, che meglio si direbbero *concetti*, sono determinazioni più o meno attuate » (*Introd. del Vang. sec. Gio.*, Torino, 1882, p. 26). Anche S. Tommaso parla di *conceptiones* che si risolvono nell'*ens*.

Digitized by Google

Analizzandole poi una per una, si scorge facilmente che le due forme della sensitività (*spazio* e *tempo*) non appartengono all'ordine intellettuale: e quelle date all'intelletto non sono tutte egualmente essenziali, originarie, necessarie per ogni atto d'intelligenza. La *quantità*, la *qualità* e la *relazione* non sono elementi indispensabili ad ogni atto d'intendimento, non sono quelli che rèndono l'atto veramente intellettuale, giacchè si può pensare benissimo a qualche cosa di possibile o di esistente in modo indeterminato, senza pensare precisamente la sua quantità, o qualità, o relazione colle altre cose. Resta la *modalità* che si suddivide nelle tre forme *possibilità, esistenza, necessità*. Ma l'*esistenza*, che qui, per contrapposto alla possibilità, significa *esistenza reale*, non è essenziale neppur essa all'intendimento, perchè posso pensare una cosa senza affermare la sua attuale e reale sussistenza, anzi abbiam veduto che l'intuizione di un'idea esclude il giudizio sulla reale esistenza del reale corrispondente, e include solo la possibilità di esso. La *necessità*, se è *necessità logica* di cui solo può parlarsi parlandosi delle idee, è inclusa nella *possibilità*, giacchè il possibile è sempre necessario. Non rimane quindi che la *possibilità*. Ma ancora: questa possibilità è possibilità di qualche cosa, e questo basta sia una qualche cosa anche totalmente indeterminata. L'*idea* dunque (o, che è lo stesso, la *possibilità*) *dell'essere indeterminato* è l'unica forma dell'umano intelletto originaria ed essenziale, tale che senza di essa l'intendimento non è intendimento e non può fare nessun atto. In questa tutte l'altre sono inchiuse e da essa tutte provengono (1).

Quanto alle tre forme della ragione, esse, che il Kant vuole sian le forme dell'*Assoluto*, si riducono ad una, ch'è l'*Assoluto* stesso, ma puramente ideale, l'*entità per*

---

(1) Tutto ciò che vi è di intellettuale nelle idee di *sostanza* e di *causa* non è che l'idea di entità o dell'essere (Rosm., *N. S.*, nn. 52-4, 347-8): l'*azione*, se si concepisce fuori della particolarità del senso che la speri-

Digitized by Google

sè e in sè, che in Dio si adegua completamente e in noi e nell'universo solo per partecipazione e in modo relativo. Ma la realtà, in cui quest'*assoluto*, l'*essere*, si concreta, non entra nella nostra cognizione se non come parte materiale, determinazione di essa, è la *materia* del nostro pensare: mentre la *forma* che s'applica a tutte le cose non può essere nessuna di esse in particolare. Sicchè il Kant, attribuendo alla ragione le tre forme *Io*, *Universo* e *Dio*, introduce ancor troppo della parte materiale e determinata; la parte sola veramente formale è l'*essere*, che non si può semplificare più oltre, e pel quale nessun atto della mente vi è che non s'informi e naturi.

« Ma c'è un'altra differenza, scrive il Rosmini, a segnare tra la natura delle molteplici forme del Kant, e la natura di quell'unica che ci è rimasta nelle mani, dopo spariteci tutte le altre. E questa differenza si è, che tutte le forme kantiane procedono dal fondo del soggetto e perciò sono soggettive: la vera forma è per essenza *oggetto*. QUESTA DIVERSITÀ DI NATURA HA UN'IMPORTANZA INFINITA.... » (1).

Fu una mancanza d'analisi che impedì al Kant di sceverare ciò che è veramente *formale* da ciò che è *materiale* nella cognizione; di vedere la superfluità delle sue diciassette forme *determinate*, a confronto dell'unica *indeterminatissima*; di comprendere che questa forma, per i caratteri di *universalità* e *necessità* quali comunica alle altre idee, come non può venire dal senso, così nem-

---

menta, è un'entità e possibilità universale: lo stesso dicasi della *quantità* e *qualità*, che, pensate, diventano modi di entità, e possibilità di questi modi. Similmente dicasi dello *spazio* e del *tempo*, quando son considerati fuor dell'ordine sensibile, come concetti e quindi modi speciali dell'essere. Il Rosmini dimostra pure come nell'*essere* siano racchiusi i concetti elementari di *unità*, *numeri*, *possibilità*, ecc. nel *Nuovo Saggio*, n 575 e segg.

(1) *N. S.*, n. 384 — Cfr. tutto l'articolo nn. 368-84 — Vedasi pure EUGÈNE BEURLIER, *L'évolution du Kantisme vers le Rosminianisme dans la philosophie française contemporaine* nell'opera: *Per Antonio Rosmini nel 1° centenario*, ecc. Milano, Cogliati, vol. II°, p. 185.

Digitized by Google

meno può trarsi dalle viscere profonde del soggetto individuale e contingente. Questo passo fece fare alla filosofia il Rosmini dopo il Kant, salvandola dall'errore in cui egli l'aveva precipitata, e togliendo d'un colpo ogni base alle teoriche trascendentali postkantiane.

4. Anche per Aristotele la mancanza d'analisi fu causa che si fermò a quel medesimo punto al quale dovea fermarsi tanti secoli dopo il Locke (1). Lo Stagirita ammise nella fine degli *Analitici* che si potesse trarre dai particolari sensibili, per varie trasformazioni, le specie universali, i generi, i supremi principii con a capo quello di contraddizione, soggiungendo però ingenuamente: « purchè l'anima sia tale che abbia la capacità di far questo » (2), che è un'amena spiegazione. Però intravvide parecchie volte la verità riconoscendo, come abbiam detto in addietro, la universalità e necessità delle idee e quindi della scienza: chiamando altrove separato, estrinseco all'uomo, eterno, impassibile, e *solo divino* l'intelletto agente, mentre avrebbe detto meglio *il suo lume*; ponendo, sopratutto, la gran legge, che abbiam recato a prova della dottrina rosminiana, secondo la quale l'intelligenza procede *dal noto all'ignoto* e richiede perciò necessariamente *un primo noto non acquisito ma innato* (3). Così S. Tommaso che, per condizione

---

(1) Ai nostri giorni siamo tanto lontani da quei suoi fanatici adoratori che del nome di Aristotele facevano l'anagramma *Iste sol erat*, come da quei suoi vituperatori estremi che facevano l'altro *Erat lis et os*. È però anche vero che i primi produssero i secondi.

(2) Ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα οἵα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο.

(3) *I Poster.* in princ. — Questa legge fu accolta da S. Tommaso che scrive: « Scientia acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit: et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. *Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis*, per quod cognoscuntur statim a principio *naturaliter* quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per

Digitized by Google

di tempi e specialità d'indole, tanto accolse dell'aristotelismo nella sua speculazione filosofica, potè facilmente sentire anche l'influenza della corrente platonica che nella tradizione religiosa dei Padri e Dottori precedenti si era copiosamente continuata. Nonostante che talora sembri dire l'idea dell'essere proveniente dall'astrazione, per la ragione spesso accennata da noi che la riflessione astrattiva sola ci permette di osservarla, la dottrina che quest'idea è innata nella mente si può trovare nel pensiero tomistico per questi argomenti:

I) Il lume dell'intelletto è riconosciuto di natura ben diversa e più alta che non possa essere una mera potenza soggettiva, giacchè è spesso chiamato: *Impressione della verità prima, Similitudine della verità increata, Derivazione della verità divina, Manifestazione della verità, Partecipazione del lume divino, Sigillo del divin lume in noi, Irradiazione di Dio*, e persino *Lume divino*. Che se alcuna volta non mostra distinguere il lume oggettivo dall'intelletto soggettivo e dice promiscuamente dell'uno ciò che dovrebbe dire dell'altro, questo avviene

---

sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, *ex notis ad ignota procedens*. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat, secundum quod dicitur in 1° Poster. in princ. *quod omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione* » (*S. Th.*, I, q. 117, a. 1).

Da essa legge poi l'Aquinate giunse talora a trarre precisamente la conseguenza che il *primo noto* è l'*essere*, come là dove scrive: « Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in *aliqua principia per se intellectui nota*, ita investigando quod est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi* NOTISSIMUM *et in quo omnes conceptiones resolvit est* ENS, *unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad* ENS.... *in quantum exprimunt ipsius* MODUM *qui nomine* ENTIS *non exprimitur.* » (*De verit.*, q. I, a. 1). — Così pure Aristotele: « Ogni ragione ed ogni scienza è degli universali, e non degli ultimi, e perciò sarà dei primi generi. E questi saranno l'*ente* (τὸ ὄν) e l'uno. E questi soprattutto si stimeranno contenere tutti gli enti, e sopratutto assimilarsi ai principii, pel motivo che sono per natura primi » (*Metaph.*, X, 1). Onde trae che la scienza del filosofo è dell'ente come ente e universalmente — τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καθόλου (*Ivi*, 3).

Digitized by Google

per quella figura per cui anche noi chiamiamo *lumi* gli occhi nostri, non perchè sian lumi in sè stessi, ma considerati come formanti tutt'uno con la luce che li illumina (1).

II) Nel lume dell'intelletto son detti spesso da San Tommaso *innati* i primi principî della ragione, le prime cognizioni, i semi di tutte le scienze. E pur sovente è detto da lui che i primi principî, con a capo il principio di contraddizione, *si fondano* sull'idea dell'*essere*. Bisogna dunque dire che l'idea dell'essere è *innata* (2).

III) L'*essere* è proclamato sovente esser *notissimo*, vale a dire l'idea più nota di tutte, il primo noto, il per sè noto, e l'oggetto essenziale dell'intelligenza umana (3).

---

(1) Vedasi il mio lavoro *Il principio fondamentale della Filosofia Rosminiana davanti alla ragione ed alla tradizione* nell'opera *Per Antonio Rosmini*, ecc. Vol. I, p. 84. — Qui aggiungerò un passo della più grande perspicuità sulla *assolutezza* del lume intellettivo secondo S. Tommaso. Egli commenta il detto del Salmo *In lumine tuo videbimus lumen* e scrive: « Duo sunt privilegia rationalis creaturae: Unum quod rationalis creatura videt *in lumine Dei*, et quia alia animalia non vident in lumine Dei, ideo dicit: *in lumine tuo*. Non intelligitur *de lumine creato a Deo*, quia sic intelligitur illud quod dicitur, Gen. I, *fiat lux*, Sed in lumine tuo quo tu luces, quod est *similitudo substantiae tuae*. Istud lumen non participant animalia bruta ; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali. Nihil enim est aliud *ratio naturalis* hominis nisi *refulgentia divinae claritatis in anima*, propter quam claritatem est ad imaginem Dei » (*In Psal.* XXXV). — L'*essere* puramente ideale è una vera similitudine di Dio *Essere Realissimo ed Infinito ;* costituendo dunque l'atto primo dell'intelligenza umana, rende l'uomo a somiglianza di Dio com'è detto nelle S. Scritture. Tutta la tradizione religiosa ha sempre dato un così alto significato a tale somiglianza. (Cfr. *Ottim. e Pessim.*, p. 97 e segg.).

(2) « *Prima principia*, QUORUM COGNITIO EST NOBIS INNATA, *sunt quaedam similitudines increatae veritatis* » (*De Verit.* q. 10, a. 6). — *Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit* ENS *et ea quae sunt per se* ENTIS *in quantum hujusmodi*, IN QUA COGNITIONE FUNDATUR PRIMORUM PRINCIPIORUM NOTITIA » (*C. Gentes*, II, 83).

(3) Oltre i già citati passi, si vedano anche questi: « Obiectum intellectus est *ens* vel verum commune » (*S. Th.* I, 9-55, a. 1). « Primum principium *formale* est ens vel verum universale quod est obiectum intellectus » (I II^{ae} q. 9).

Digitized by Google

5. Nel medio evo era sorta la gran questione, che è sempre un aspetto del problema ideologico, se l'anima conosce le cose guardando nelle ragioni eterne di Dio. Però, così posta, cela un equivoco e bisogna distinguere. Se per conoscere le cose nelle ragioni eterne (*in rationibus aeternis*) s'intende che noi abbiamo la visione delle idee pienissime, perfette, assolute, quali sono gli archetipi o le idee che Iddio, Creatore e conoscitore profondissimo di tutto, ha delle cose, certo questa cognizione è contraria all'esperienza di noi mortali, che conosciamo le cose stesse per quel tanto che esse ci manifestano ai sensi in un modo molto relativo. E siccome una tal conoscenza piena delle cose includerebbe la conoscenza dell'atto creativo che le fa essere nella loro pienezza, e quindi una conoscenza reale e positiva del Vèrbo Divino, ammetterla sarebbe ammettere svelata la visione di Dio, e della sua natura sussistente e trascendente: visione che la coscienza e la ragione non possono attribuire all'uomo nello stato attuale. — Ma se per conoscere le cose nelle ragioni eterne s'intende conoscerle per mezzo dei primi principî, o meglio per mezzo dell'idea dell'essere, ch'è certo il minimo elemento eterno, assoluto, divino che si possa ammettere in noi, tuttociò non si potrà impugnare, salvo a distruggere il valore dei primi principî medesimi, il valore della scienza, della ragione, dell'intelligenza umana, e cadere nel più desolante scetticismo. Quindi, mentre S. Bonaventura con volo mistico si solleva a provare che tutto conosciamo nelle ragioni eterne, S. Tommaso con precisione scientifica si arresta a dire che ciò equivale a conoscerle nei primi principî della ragione, e siccome ad essi si riduce tutto lo scibile umano ed essi si riducono all'idea dell'essere, l'unica eterna ragione indeterminatissima, ideale, che non suppone alcuna conoscenza della Realtà divina, è l'idea dell'essere. Per quest'idea innata, e per questi principî innati in essa, si può anche dire essere

Digitized by Google

innata l'idea di Dio, in quanto che con questi si può facilmente, dice l'Aquinate, dimostrare che Dio è (1).

Tale discussione è più moderna che non si creda, ed anche oggidì è frequente il caso di udire, contro i difensori della cognizione e ragione umana, opporre dagli impugnatori di essa che ogni conoscenza è relativa e fenomenica, che la ragione non può conoscer l'assoluto, e così via. Ora qui giace lo stesso equivoco suaccennato, ed a questi fenomenisti e relativisti (si chiamino essi positivisti o neo-Kantiani) rispondiamo distinguendo: — Altro è la questione se la nostra conoscenza ha dell'assoluto, altro se è assoluta. Altro è la questione se la ragione umana possiede un elemento oggettivo e con esso può giungere all'oggettività della cognizione, altro se conosciamo tutta la natura essenziale ed intima delle cose. Non la conosciamo. Ma con quel minimo di assoluto, di oggettivo e di essenziale che la nostra mente possiede, coi principi saldissimi che ne scaturiscono, possiamo formarci delle idee, prima positive e poi negative, di grado in grado sempre più ricche col progredire della conoscenza individuale e collettiva, sapendoci render conto degli elementi loro; e, pur camminando in un mondo conosciuto in maniera soggettiva e relativa, possiamo risalire ad abbracciare l'insieme dall'alto dell'assoluta oggettività. Conoscere i limiti della propria ragione è sormontarli e sorvolarli; conoscere il fenomeno come fenomeno, l'apparenza come apparenza, distinguendoli dal noumeno e dalla realtà, è conoscerli realmente, noumenicamente, se si può dire, oggettivamente. « L'affermare che il sentire è mutabile, dice lo stesso Aristotele, è una verità immutabile » (2) e la partizione che ha fatto il Kant tra fenomeni e noumeni, la supposizione che i fenomeni non abbracciano il tutto, il dubbio sull'esistenza del mondo noumenico, esigono ch'egli cono-

(1) Cfr. *Il principio fondamentale*, ecc. nell'op. cit., p. 85 e segg.
(2) *Metaph.*, III (IV), 5.

Digitized by Google

scesse in modo noumenico ed oggettivo la vera natura delle cose e dell'intelligenza umana, altrimenti sarebbe strano, osserva il Rosmini, com'abbia egli questo secreto potuto sapere (1).

6. La distinzione che abbiam fatto intorno ai due sensi che può aver la frase *conoscer le cose nelle ragioni eterne* si può applicare anche a stabilire la posizione dei due sistemi opposti nell'antichità, di Platone, cioè, e di Aristotele. Al sistema di Platone, com'è più comunemente inteso, converrebbe il primo significato, secondo il quale noi conosciamo tutte le cose nelle idee piene e perfette, negli archetipi assoluti che ne ha Iddio stesso e secondo cui le ha create. Nel secondo senso, potrebbe forse in qualche modo convenire ad Aristotele, il quale, sebbene avversario del suo grande Maestro, non potè tuttavia come abbiamo visto, sottrarsi per intiero all'influenza de' suoi insegnamenti. Nell'elevata dottrina di Platone abbiamo il fondamento assoluto su cui la scienza e l'intelligenza si asside: la sottigliezza quasi gretta di Aristotele c'invita almeno ad accogliere del platonismo il puro necessario e sufficiente, restringendo l'elemento innato e divino, dalle idee tutte perfette e determinate, alla prima semplicissima idea dell'essere indeterminato, a determinare la quale concorre l'esperienza, lo studio, la vita. Meno di questo è impossibile ammettere senza

---

(1) *N. S.*, n. 1385. — Al Max Müller non sembra, giustamente, possibile ammettere che vi sia percezione del finito senza una simultanea e involuta nozione dell'infinito, nè che l'infinito della mente sia cosa solo negativa, nè che la religione si possa spiegare senza una facoltà il cui fondo sia una relazione della nostra conoscenza spontanea con l'oggetto divino. Il moto ascendente dell'umanità verso Dio ha per impulso l'idea dell'assoluto, o, come dice il M. Müller, il presentimento dell'infinito che dal fondo del pensiero è portato alla coscienza razionale dell'umanità civile con lungo e travaglioso sviluppo psichico. — Lo stesso Spencer, nei *Primi Principii* ove dichiara che le condizioni del pensiero ci vietano di nulla conoscere al di là del relativo, confessa ch'esse esigono *una coscienza vaga dell'Essere assoluto.*

Digitized by Google

la rovina di tutto il mondo intellettuale: più di questo sarebbe contrario alla scienza ed alla coscienza. E San Tommaso mostra di conciliare il nobile pensiero dell'un caposcuola colla riservatezza dell'altro, componendo insieme nella cognizione le *ragioni eterne* che ne costituiscono la salda base, e la *esperienza sensibile* che ne spiega lo sviluppo: « Necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in *rationibus aeternis*, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata *similitudo luminis increati*, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Ps. 4, v, 6, dicitur: *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:* quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demostrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale, in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam: ideo *non per solam participationem rationum aeternarum* de rebus materialibus notitiam habemus; sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam » (1). La critica del sistema platonico è qui, quanto mai dir si possa, assennata: ma chi volesse esagerare nell'eccesso opposto dell'aristotelismo vi si troverebbe ugualmente contraddetto. Altrimenti tutto questo parlare di ragioni eterne nella cognizione, di similitudine, di sigillazione, del divin lume in noi, non sarebbe che una logomachia per mostrare di rispettare a parole la tradizione cristiana veneranda, ma non gioverebbe affatto alla serietà scientifica: perchè un soggettivo che somiglia all'oggettivo, un relativo che somiglia all'assoluto, un mutabile e contingente che somiglia all' immutabile e necessario, una tenebra che somiglia alla luce, una

(1) *S. Th.* p. I, q. 84, a. 5.

Digitized by Google

verità che non è se non l'ombra del vero, tuttociò vale assai poco a salvare il valore e l'efficacia della ragione umana, e tanto fa il sensismo e il materialismo più abbietto (1).

---

(1) Cfr. *Il principio fondamentale*, ecc., op. cit. p. 89 - In questo lavoro, come in altri, ho recato importanti attestazioni della tradizione religiosa, specie di S. Agostino. Contro i soggettivisti moderni, che si coprono col nome di S. Tommaso, riporterò qui l'autorevole testimonianza di un contemporaneo, tomista dalle larghe vedute, e per di più (*mirabile dictu!*) gesuita. Il P. Bonniot, nella sua opera *La Bête comparée à l'homme* (Paris, 1889, 2e édit.), dopo aver riconosciuto che i migliori filosofi accordano agli animali bruti una specie di conoscenza, soggiunge: « Tuttavia è da deplorare che si applichi all'esercizio della sensibilità il nome proprio dell'atto della ragione » (l. II, ch. II, p. 86): e confessa avervi in S. Tommaso dell'oscurità a questo proposito (l. VI, ch. III, p. 426); mentre è di S. Agostino il detto: *Judicare de corporibus non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est.* (*De ver. Relig.* XXIX). Dell'intelligenza poi così parla: « L'intelligenza vive in un abituale commercio coll'*universale* e col *necessario;* vi è nata, nè può trovarsi altrove; dal momento che incomincia ad essere, essa è là, come in un ambiente essenziale non solo al suo esercizio, ma alla sua esistenza. L'oggetto suo proprio è la verità, senza mutamento e senza limiti, la verità designata da queste tre parole: *tutto, dappertutto, sempre,* o, come dicevano gli antichi, indipendente dalla materia, dallo spazio, e dal tempo.... Poco importa il sapere per lo studio presente qual è questa eternità, qual è questo infinito nel seno del quale l'umana intelligenza vive ed opera, il fatto solo ci interessa in questo momento, e converrebbe esser ben poco intelligenti per metterlo in dubbio. » Ma dopo dice anche che questa verità prima ed eterna è l'*idea dell'essere,* nella quale si trova l'elemento fondamentale e costitutivo dell'umano intelletto; e rispondendo al barone di Saint-Aignan che sosteneva gli animali far giudizii almeno sul particolare, osserva non potersi giudicare particolarmente, senza giudicare *universalmente,* nè relativamente, senza giudicare *assolutamente*: « È infatti al tutto impossibile giudicare senza *affermare.* E affermare che altro è mai se non assegnare ad un essere reale o possibile una parte nell'*esistenza universale?* Come non è possibile dire di una cosa che essa è *bianca, rotonda, pesante,* senza avere anticipatamente la nozione universale di bianchezza, di rotondità, di peso; del pari non è possibile dire di una cosa che *essa è* (nel che consiste essenzialmente l'affermazione) senza avere anticipatamente la nozione universale dell'esistenza. In oltre la nozione universale dell'esistenza non essendo possibile senza la nozione dell'assoluto, ne segue che il giudizio anche particolare non è possibile senza la nozione dell'assoluto. Per tal modo il giudizio particolare è essenzialmente una restrizione e non un germe del giudizio universale... Non si conosce nulla prima che il verbo dell'intelligenza non abbia pronunciato questo giudizio: *Questa cosa è* (*Cela est*). Dunque *nessuna conoscenza propriamente detta senza la nozione dell'assoluto.* Se voi potete

Digitized by Google

7. Platone certo non ha spiegato a dovere la genesi delle idee nella mente umana: certo ha dato al problema una soluzione meschina colla vita anteriore: ma due gran passi ha fatto fare alla filosofia: — *Primo*, riconoscendo la mirabile natura delle idee. — *Secondo*: rilevando questo principio importantissimo per la ricerca dell'origine, che *senza una prescienza, senza un lume di verità, l'uomo non potrebbe nè conoscere, nè ragionare.*

Quando noi ricerchiamo la verità intorno alle proprietà della corrente elettrica o del magnetismo, non è certo necessario che noi preconosciamo questa particolare verità: ma è necessario bensì che abbiamo un criterio primo di verità, dei supremi principii da seguire nella ricerca e nel raziocinio, e tuttociò costituisce una certa prescienza, che ridotta al minimo non può esser che l'*idea dell'essere.* Aristotele rispose bene a Platone osservando come basta che il fanciullo sia intelligente ed abbia i principii del ragionamento per poter fare tutti quei passi sulla scala della geometria. Ma poi si limitò a spiegare le cognizioni attuali e seconde facendole derivare dalle virtuali e primitive, senza curarsi di queste e dei principii per timore di dover platonizzare (1). Invece Platone, nonostante il suo esagerato innatismo, va talora così vicino al vero in certi luoghi, che, come dice il Rosmini, se non esistessero di lui se non quelli soli, si direbbe che l'avesse raggiunto (2). Nel *Teeteto*, infatti, paragona la cognizione che abbiamo di tutte le idee a quella che il matematico ha di tutti i risultati

---

concepire un giudizio, una conoscenza, dove non entri la nozione dell'ESSERE, *che, a mio avviso, è l'intima natura (le fond) e l'anima di ogni atto intellettuale*, allora soltanto io cederò le armi. » (*Op. cit.* l. III, ch. I, p. 171). Questa è tutta dottrina del Rosmini, che il P. Bonniot per prudenza non cita, ma a cui si mostrò favorevole in qualche occasione. (G. B. ZOPPI, *La parola e il pensiero*, Torino, 1890, p. 63-5).

(1) ARIST., *Anal. Post.*, I.

(2) ROSM., *N. S.*, n. 230. — Platone dice in qualche luogo che il filosofo si applica sempre essenzialmente a studiare l'*idea dell'essere*: τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ προσκείμενος ἰδέᾳ (*Soph.* 254, A).

Digitized by Google

dei numeri, e previene così l'osservazione di Aristotele, poichè tale cognizione è evidentemente una cognizione non attuale, ma virtuale; è più una cognizione dei principii e del loro processo alle conseguenze, che non una reale cognizione delle conseguenze stesse: e nel *Fedone* (c. XVIII) dichiara la necessità della scienza preesistente, come criterio di verità per ben ragionare: ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος.

Il merito intrinseco del sistema platonico han mostrato di riconoscerlo in qualche modo i moderni Cartesio, Malebranche e Leibnitz, la cui dottrina anche dell'*armonia* tra l'anima e il corpo senza reciproca influenza, sebbene certo falsa nella sua esagerazione, come vedremo, fu considerata non senza ragione come un concetto affine al concetto moderno di un parallelismo tra i fenomeni fisici ed i fenomeni psichici senza che gli uni si confondano cogli altri (1). Ma l'ontologismo del Malebranche, e quello degli ontologisti che vennero dopo, se ha per sè l'inattaccabile e fortissimo argomento che una base di valore assoluto è necessaria all'intelligenza umana, ha certo bisogno d'esser corretto, come la dottrina platonica, da una analisi più sottile, che, non confondendo l'ideale col reale, non pretenda fare di una pura idea, per quanto luce divina ella sia, la Realtà stessa di Dio Ottimo Massimo.

Tale distinzione correggerebbe persino il panteismo dell'Hegel, che sarebbe la vera dottrina, se.... non confondesse l'*essere indeterminato* col *nulla*, mentre è semplicemente *nulla di determinato* rispetto alle entità particolari: e non volesse far uscire dalle determinazioni dell'essere ideale, oltre le idee, anche le cose concrete (2).

---

(1) Max Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, Duncker, 1895, vol. I, p. 17.

(2) Questo basti per risposta non meritata a coloro che fantasticano dell'*ontologismo* e del *panteismo* di A. Rosmini. Una risposta categorica ed ampia l'ho data nel mio *Ottim. e Pessim.* pag. 473 e segg.

Dove ho dimostrato: — α) che noi per natura non vedendo se non l'idea

Digitized by Google

8. In questo modo viene risposto eziandio a un'obbiezione generale che un chiaro scrittore moderno formula così: « E possibile che Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann, Gioberti, Comte, Stuart Mill, Spencer, per citare a caso alcuni nomi di filosofi moderni, si incamminassero, ciascuno, per la propria via, alla ricerca della verità, e che al solo Rosmini riuscisse di infilare la via buona? È possibile che mentre tutti quei pensatori affermano di aver trovato, ciascuno sulla propria via, la verità, tutti siano vittime di un'illusione, tutti abbiano torto, e il solo Rosmini abbia ragione? (1) » Purtroppo questa è la condizione umana che gli uomini son molti e la verità una sola, sicchè è accaduto spesso che uno avesse ragione contro i cento e i mille; come Galileo che, lui solo, ebbe ragione contro Aristotele, Tolomeo, Tycho-Brahe, Riccioli e la turba infinita degli altri. Ma nel caso nostro, se osserviamo bene, troviamo non soltanto una tradizione di filosofia perenne attraverso la quale il germe della dottrina esposta si viene tramandando e svolgendo, sì anche troviamo testimonianze favorevoli a lei si può dire in ogni scuola ed in ogni filosofo di qualche ingegno. Vedasi con quanta sincerità dica ciò il Rosmini: « Io credo giovevole e modesta cosa considerare i sistemi de' filosofi coll'occhio il più favorevole. Mi è paruto di vedere che quasi sempre essi siano caduti in errore per imperfezione d'idee, non per isbaglio

---

dell'essere, ed essendo creati con tali limiti naturali da non vedere più di questo, non può dirsi che vediamo Dio, sebbene l'*essere* IN Dio sia *Dio*. Perciò non *ontologismo*.

β) che Iddio creando le cose tutte, e noi affermandole, non ficchiamo affatto l'ideale nella sostanza reale della pietra, dell'albero, ecc., essendo assurdo impastare davvero realmente l'idea coi sassi o il legno o qualunque altra cosa reale; di queste cose facciamo una sintesi coll'*essere* solo nell'intelligenza, e la loro realità resta fuori di essa, quale termine estrasoggettivo della nostra affermazione. Dunque quest'idea, luce divina, non fa parte delle cose reali, e queste non diventano divine, come mostrano di temere alcuni poveri di spirito. Perciò non *panteismo*.

(1) G. Negri, *Meditazioni vagabonde*, Milano, Hoepli, 1897, p. 473.

Digitized by Google

nel ragionamento: e però che tante volte bastasse aggiungere in luogo di mutare, e ricondurre alla naturale interezza i germi che essi hanno posti, in luogo di distruggerli e gettarli di nuovo. Molte volte ancora due filosofi trattano di un argomento diverso e credono di trattare lo stesso argomento, e vengono alle mani come inimici.... l'uno chiarisce un punto dell'umano sapere, l'altro ne chiarisce un altro a quello contiguo bensì, ma che non è quello: e perchè sono nello stesso territorio, ma sopra un'altra parte di esso, si avvisano di combattere insieme per lo stesso punto di terra » (1).

Se, come vuole il vecchio adagio latino ***Amicus Plato sed magis amica veritas***, l'amore alla verità deve andare innanzi a tutto, non è escluso che con esso si accordi anche il debito rispetto per i grandi ingegni e le menti nobili e rette (2).

---

(1) Rosm., *Introd. alla filos.*, pag. 386-7. — Il prof. Vincenzo Lilla, dell'Università di Messina, nel Discorso commemorativo del Centenario, tenuto in Rovereto, rende appunto questa lode al Rosmini, d'aver dato unità alla storia dei sistemi filosofici. — Che questo non abbia poi da confondersi col famoso *eclettismo* del più eloquente dei moderni filosofi francesi, Victor Cousin, spiega il Rosmini nella citata *Introduzione* là dove parla della *Conciliazione delle sentenze* (pag. 97).

(2) Il citato proverbio sembra originato da un luogo di Aristotele ove con gentilezza insolita si scusa di combattere la dottrina platonica « avuto riguardo, dice, agli amici che hanno introdotto le idee; pure, aggiunge, questa ripugnanza è meglio vincerla, giacchè è meglio esser disposti a sacrificare persino il proprio a difesa della verità, sopratutto quando si è filosofi, e poichè amici son quelli e questa, dare alla verità il primo posto ». (*Eth. Nic.*, I, 4). — Del resto anche Platone avea detto pure in termini precisi: ἀλλ'οὐ πρό γε ἀληθίας τιμητέος ἀνήρ (*Repubi.* X, 595 C).

Digitized by Google

LEZIONE XVIII

Atti costitutivi della psiche umana: questione della coscienza.

1. Materia e forma delle nostre cognizioni. — 2. Atti primi che costituiscono l'intelletto, il senso e la ragione. — 3. Origine di tutte le nostre cognizioni. — 4. La *coscienza*. — 5. Se si diano *fatti psichici incoscienti*: prove per l'affermativa — 6. Critica di queste prove. — 7. Come l'idea dell'essere sia nello spirito umano, e come apparisca alla coscienza. — 8. Genesi ontologica dell'idea dell'essere.

1. Siamo ormai alla conclusione della prima parte della Psicologia che studia il fatto del conoscere umano. — Abbiamo veduto che per conoscere son necessarie le idee: che queste idee son fornite di caratteri tali che le fanno distinguere da ogni cosa reale e soggettiva: che esse tutte constano dell'idea dell'essere e di svariatissime determinazioni: che le determinazioni si acquistano mediante l'aiuto dei sensi e l'esercizio progressivo delle nostre facoltà: che l'idea dell'essere, la quale contiene implicitamente tutte le altre idee, che si trova sempre in fondo di ogni nostro pensiero, da cui si svolgono le idee determinate e i principii stessi della nostra ragione, da cui anche ricevono le une e gli altri i caratteri loro quali li esige la certezza delle cognizioni e della scienza, è necessario sia innata, perchè non può scaturire dalle facoltà umane e dagli enti esterni reali e contingenti. L'idea dell'essere indeterminato, adunque, è quel minimo necessario e sufficiente che si possa e si debba ammettere d'innato: chi non l'ha non è intelligente; chi

Digitized by Google

non sa cosa sia l'essere, cosa vuol dire essere, nessun uomo può insegnarglielo, perchè in qualunque definizione, in qualunque proposizione, vi entra già, anzi in qualunque parola. Per essa si fa ogni atto di cognizione, essa è quella che dà alla cognizione la natura sua, senza di che avremmo le determinazioni ossia i materiali della cognizione non la cognizione stessa: e poichè ciò che fornisce ad una cosa la sua natura chiamasi in filosofia con nome tecnico *forma,* diciamo che innata è la *parte formale* delle nostre cognizioni, mentre la *parte materiale* è data dai sensi. Ma bisogna ricordare, per non cadere nell'errore di Kant, che l'idea dell'essere non è già una *forma soggettiva* dello spirito nostro, bensì una *forma oggettiva* presente a noi, non però reale o contingente come noi siamo, anzi dotata di caratteri che la rendono assolutamente diversa da noi ed a noi infinitamente superiore (1).

---

(1) L'affermazione dell'*essere* è davvero il *marchio* della razionalità e quindi l'intuizione dell'essere è la base dell'intelligenza. « Selon moi, diceva J. J. Rousseau, la faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est* » (Cit. in *Revue philosophique,* Mars 1897, p. 263). Perciò lo spirito umano non può avere altro punto di partenza da questo, come disse un acuto filosofo, Carlo Secretan: « Tel est le point de départ de la spéculation, c'est l'*être indéterminé,* l'être qui peut tout devenir et qui n'est rien encore, l'être qui n'est que puissance d'être » (*La philosophie de la Liberté,* vol. I, leç. XI. Cfr. Rosm., *N. S.* ,n. 14). — Guglielmo Hamilton scrisse: « Io dichiaro che l'*esistenza* è una *cognizione innata* (*a native cognition*), perchè trovo che non posso pensare, eccetto alla condizione di pensar ciò che son conscio esista. L'*esistenza* è così una *forma,* una *categoria* del pensiero.» (*Lectures on Metaphysics and Logic,* vol. II, p. 366). E il Davidson aggiunge che l'esistenza o l'essere è *la sola forma innata* del pensiero. — Il Fonsegrive, benchè poi non tragga luce da questa sua osservazione, osserva: « L'idée d'être, bien qu'elle soit très générale et qu'on ne puisse la définir, est cependant très nette, et chacun de nous sait très bien ce qu'il veut dire quand il dit d'un objet qu'il est. L'impossibilité de définir l'être vient de l'extrême simplicité et non de la nullité du concept.... Si quelqu'un prétend ne pas avoir l'idée d'être, je lui dis: Êtes-vous? S'il me répond: je suis, il avoue donc avoir l'idée d'être. Il ne peut, il est vrai, se former de l'être aucune représentation sensible, mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que l'être est conçu par idée et non par sensation ou image? » (*Éléments de philosophie,* vol. II, p. 151-2). — Abbiam già visto quale importanza ri-

Digitized by Google

2. L'esame dei fatti, pertanto, e lo studio delle proprietà sublimi dell'idea dell'essere ci ha indotto a stabilire ch'essa è il lume oggettivo della nostra mente, e l'intuizione di essa è ciò che costituisce l'atto primo della potenza intellettiva.

Ma anche i modi e le determinazioni dell'essere provenienti dalle sensazioni ci portano ad ammettere un *atto primo e fondamentale* con cui l'anima nostra sente il proprio corpo, e che costituisce la potenza del senso corporeo. I corpi esterni, i quali vengono a urtare e modificare il corpo nostro, non potrebbero in alcun modo essere sentiti dal noi se non sentissimo anzitutto questo medesimo nostro corpo. I fenomeni materiali e meccanici che i corpi esteriori producono e suscitano nel nostro, i movimenti, le vibrazioni, gli spostamenti, non darebbero luogo ai fenomeni sensitivi che pur li accompagnano, se noi non sentissimo già prima il corpo nostro ove essi avvengono, se non abbracciassimo tutto il nostro corpo con un primo e vitale sentimento. Senza di ciò le impressioni e modificazioni che i corpi stranieri producono sui nostri organi non sarebbero da noi sentite meglio che le impressioni e modificazioni prodotte sul lembo del nostro abito: meglio che

---

conosca a quest'idea il Van Blierviet: altri ancora si potrebbero citare. E dunque il caso di ripetere l'esclamazione di S. Bonaventura: « Mirabile invero è la cecità dell'intelletto, che non *riflette* a ciò che per primo *vede* e senza di cui non può conoscere alcuna cosa. Ma come l'occhio intento alle varie gradazioni dei colori non vede la luce per mezzo della quale vede tutte l'altre cose, o meglio la vede sì, ma non la osserva e non se n'accorge; così l'occhio della mente nostra, tutto intento in codesti enti particolari ed universali (nelle diverse cose reali e nelle diverse idee più o meno determinate) benchè per primo gli sia presente l'*essere* stesso purissimo e fuor d'ogni genere, e le altre cognizioni solo per esso, tuttavia non se ne avvede » (*Itinerarium mentis in Deum*, C. V). Sebbene il paragone della luce dell'intelligenza con la luce dell'occhio non possa esser completo per il fatto che quella, trattandosi di *atto primo*, deve splendere perennemente all'intelletto, mentre questa è atto secondo e non esige se non l'atto primo del sentimento fondamentale, come diremo, tuttavia esso è efficacissimo per quel che riguarda la distinzione tra il *vedere* e il riflettere o l'*accorgersi di vedere*.

Digitized by Google

non le senta un cadavere. Non è possibile sentire l'organismo nostro in una fase d'eccitazione, se a tale organismo non è costantemente unito il principio senziente, che per questa unione lo senta anche nello stato normale, sia pure in modo inconsapevole e rimesso. Il fatto stesso che noi moviamo continuamente il nostro corpo a nostro piacimento dimostra che lo sentiamo, e ciò vedremo ancor meglio in appresso.

L'anima nostra, adunque, sin dal principio della sua esistenza è unita per una parte *al corpo,* termine del suo sentimento, ed in cui prova tutte le altre sensazioni posteriori e secondarie; e per l'altra parte *all'idea dell'essere,* oggetto della sua intuizione, nella quale poi si disegnano, in seguito alle sensazioni, tutte le altre idee.

A questi due atti primi del senso e dell'intelletto bisogna aggiungerne un terzo che in se stesso li congiunge ed unifica, ed è l'*atto primo* con cui l'anima nostra, illuminata dall'idea dell'essere, *afferma e percepisce intellettivamente il proprio corpo* nel sentimento fondamentale. Per questa *percezione intellettiva primordiale,* mediante la quale avvengono all'idea dell'essere le prime e rudimentali determinazioni, è solo necessario che l'anima abbia contemporaneamente presente l'idea dell'essere e il sentimento del corpo: allora l'anima, ch'è una sola senziente ed insieme intelligente, dirige sul sentimento la sua luce intellettiva e lo percepisce: ma poichè l'idea dell'essere e il sentimento del corpo li ha fin dal principio della sua esistenza così avrà pure fin da quell'istante la percezione intellettiva del proprio corpo, percezione che dura permanente quant'è permanente l'intuizione dell'essere e il sentimento stesso; ed è l'atto primo di quella potenza, che, appunto perchè applica l'idea dell'essere al sentimento d'onde poi derivano tutte le altre nostre cognizioni e ragionamenti, si chiama *ragione.*

Le determinazioni dell'essere ci vengono dai sensi, l'esercizio dei sensi suppone il sentimento fondamentale, dunque l'anima nostra per cogliere le determinazioni

Digitized by Google

di mano in mano che il sentimento ce le porge, bisogna che sia di continuo rivolta coll'idea dell'essere indeterminato verso il sentimento medesimo, come uno che di notte vuol vedere chi passa per una strada rivolge la sua lanterna verso di quella e la mantiene illuminata.

Un atto primo dell'*intelletto* che si affissa nell'idea dell'essere; un atto primo di *sentimento* che termina nel nostro corpo; un atto primo di *ragione* o di *percezione intellettiva* che unisce l'uno all'altro: ecco quanto si richiede essenzialmente a formare la natura umana fin da principio, come dimostreremo ancora in seguito; ecco quanto è necessario a spiegare l'origine di tutte le nostre cognizioni.

3. Posti questi tre atti primi e fondamentali, riesce agevole il rendersi conto in seguito di tutto lo sviluppo delle nostre conoscenze.

Sopravvenendo le impressioni del mondo esterno sul nostro corpo, l'anima nostra che prima lo sentiva tutto uniforme, blando, continuo, prova ora diversi sentimenti speciali, secondo la diversa organizzazione delle varie parti del corpo che costituiscono gli organi dei varî sensi. Sentendo queste modificazioni sopraggiunte nel suo corpo, l'anima prova eziandio un senso di violenza, sente che vengono dal di fuori, sente di essere passiva. Questa è già una specie di percezione, che si riferisce all'agente esterno, e dicesi *percezione sensitiva*.

Ma se l'anima fosse priva dell'idea dell'essere proverebbe queste sensazioni senz'altro; non potrebbe dirselo a se stessa quello che prova; non potrebbe dir niente, pensar nulla; non potrebbe pronunciare l'esistenza di quest'agente esterno che modifica il sentimento. Essendo invece illuminata da quest'idea, pronuncia che *è*, che *esiste* siffatto agente ed in tal modo da produrre queste e quest'altre modificazioni del suo sentimento: sicchè l'idea che prima era indeterminata, ora si determina al nostro sguardo, o meglio il nostro

Digitized by Google

sguardo la rimira in un modo determinato: e mentre prima ci faceva conoscere un'attività vaga e vuota di particolari, ora ci fa conoscere un'attività particolareggiata che è capace di produrre in noi le tali e tal'altre sensazioni che si percepiscono man mano nel sentimento fondamentale di cui son modificazioni. La idea dell'essere riguardo ai sentimenti è come uno sprazzo di luce gettato in una camera oscura, che determinandosi variamente a seconda dei varii oggetti ce li fa vedere netti e distinti — Come la luce rapida — piove di cosa in cosa — *e i color vari suscita — ovunque si riposa.* — L'intuito dell'idea ed il sentimento appartengono ad un medesimo soggetto che è l'anima nostra; da ciò avviene che essa nell'unità sua colga la relazione tra l'oggetto della mente, l'*essere*, ed il *termine sentito*, vegga questo rivestito della luce di quello, e pronunzii il giudizio *ciò che sento è*. È così che si vede intellettualmente, ossia si conosce, la cosa esistente e fornita di quei modi sotto i quali ce la offre il sentimento: e quest'atto di cognizione dicesi *percezione intellettiva* (secondaria), colla quale affermiamo l'esistenza del reale esterno, della forza che ci modifica, mentre, restringendo il nostro sguardo intellettivo in estensione e ingrandendolo in intensità, contempliamo nell'attività dell'essere da noi intuito le attività particolari che in quel punto esperimentiamo e che sono in esso virtualmente contenute.

Però, anche dopo che quel reale non modifica più i nostri sensi, noi possiamo ritenere, suscitare di nuovo ed associare le sensazioni già provate, il che è ufficio della *fantasia*, facoltà sensitiva ed organica; ond'è che possiamo coll'aiuto di questa sensitività interna ritenere ancora l'idea così determinata com'era nella percezione intellettiva, e ritenere pure la persuasione sull'esistenza del reale corrispondente ad essa. Questa è la *memoria*.

Possiamo però anche lasciare in disparte questa persuasione che è tutta del nostro soggetto, e riguardare solo nell'idea così e così determinata l'*esistenza*

Digitized by Google

possibile di un individuo o la rappresentazione di tutti gl'individui possibili. Quest'operazione, del lasciare in disparte il giudizio sulla reale, attuale ed individuale esistenza della cosa percepita, si chiama *universalizzazione*, perchè allora l'idea, svincolata da quell'individuo particolare, ci apparisce nei suoi caratteri di universalità e possibilità che le comunica l'idea dell'essere, di cui altro non è che una determinazione, un aspetto speciale. Per mezzo dell'*universalizzazione* si ha quindi l'idea specifico-piena in tutta la sua idealità; per mezzo poi dell'*astrazione*, con cui si tolgono di mano in mano le determinazioni, si formano le idee specifico-astratte e generiche; colla *sintesi* (unione) ci formiamo le idee complesse, e coll'*analisi* (soluzione) le complesse risolviamo nelle semplici; coll'*integrazione* poi, colla quale operazione, conoscendo il nesso che c'è fra una determinazione e l'altra e l'organismo degli enti, possiamo da una parte conosciuta risalire alle altre parti sconosciute, ci formiamo le idee specifico-complete, ossia gli archetipi (per quanto si può da noi raggiungerli). E così con tutto questo lavorio mentale che facciamo durante la vita, dopo che abbiamo sviluppato l'uso della riflessione, ed in seguito ai diversi stimoli che ci eccitano a questo, si vengono a delineare ed a figurarsi tutte le diverse idee nell'idea dell'essere universale, che rechiamo con noi fin dal primo momento della nostra esistenza. È dunque risolto il problema della loro origine.

4. Le ultime operazioni ora descritte sono frutto della *riflessione*, la quale segue alla percezione e il cui sviluppo giunge alla *coscienza* (1). Molti filosofi e psicologi

(1) In antico la parola *coscienza* ebbe costantemente un significato *morale*. L'Hamilton (*Discussions*, p. 110, n.) dice che il primo ad usarla in senso *psicologico* è stato Tertulliano. Tanto in inglese come in tedesco si hanno due parole per i due sensi: *conscience*, *Gewissen* (coscienza morale); *consciousness*, *Bewusstsein* (coscienza generale, coscienza psicologica). In italiano ci sarebbero le due parole *coscienza* e *consapevolezza*: qualcuno ha proposto anche, invece di quest'ultima, *conscienza da conscio*.

Digitized by Google

moderni amano porre la *coscienza* come carattere generale dei fatti psichici, come la scena su cui tutti i fatti psicologici avvengono, tanto da escludere dalla psiche tuttociò che non appartiene alla coscienza (1). Se con ciò si volesse esprimere nient'altro che l'*interiorità* di questi fatti, sarebbe pura questione di parole. Ma se s'intendesse d'una coscienza vera e propria, questo linguaggio mancherebbe d'esattezza, generando una grande confusione, un pericoloso equivoco (2). Facciamo alcune considerazioni.

Nel corpo nostro, è dimostrato scientificamente, possono aver sede altri centri di vita e di sentimento, de' quali noi non abbiamo coscienza. Essi, però, non appartengono al nostro individuo, son fuori della sua cerchia, come vedremo parlando di esso (3). Ma anche restringendoci nel nostro individuo, SENTIRE è semplicemente sentire e niente più. Il cosidetto *sentir di sentire* è una riflessione (4). I positivisti, d'accordo in ciò coi

---

(1) Il Locke lasciò scritto: « Noi non soltanto *sentiamo* ma sappiamo di sentire; non soltanto *agiamo*, ma sappiamo di agire; non soltanto *pensiamo*, ma sappiamo di pensare: pensare senza saper di pensare sarebbe come non pensare, e la qualità peculiare, l'attributo fondamentale è di averne coscienza. La coscienza è la luce interiore, la quale illumina ogni cosa che ha luogo nell'anima; la coscienza è l'accompagnamento di tutte le nostre facoltà, ed è, a così dire, il loro *eco* ». (*Essay on hum. Underst.*, II, 1). — Pure Guglielmo Hamilton così si esprime: « Noi conosciamo e conosciamo di conoscere — queste proposizioni, logicamente distinte, sono realmente identiche: l'una implica l'altra.... Così è vero il detto scolastico: *non sentimus nisi sentiamus nos sentire* ». (*Discuss.* p. 47). — Furono seguiti dall'Ardigò e da altri molti. Anche dal già citato Fonsegrive (*Op. cit.*, p. 37).

(2) F. BONATELLI, *Elementi di psicologia e log.*, Padova, 1892, p. 85.

(3) ROSM., *Psic.* n. 412.

(4) Anche Aristotele usa tal frase (*De anim.*, III, 2). E il Rosmini osserva: « Che cosa vuol dire questa espressione *sentire di sentire?* ella non può voler dir nulla, se non significa una *riflessione* dell'anima sopra la propria sensazione.... Quando dunque noi diciamo che *sentiamo di sentire* adoperiamo la parola *sentiamo* in senso traslato, in luogo di *pensiamo*, e adoperiamo la parola *sentire* in senso proprio, cioè per espimere propriamente la sensazione. Il puro senso non sente di sentire: *sente* e nulla più; la sensazione nasce contemporanea all'immutazione di un organo corporale, e non ha riflessione sopra di sè: chè se un organo sensitivo

Digitized by Google

neo-aristotelici, pretendono che sentire senza averne coscienza sia una contraddizione: sentire, dicono, è avvertire, è percepire qualche cosa, dunque è conoscere ed aver coscienza di sentire. Ma questa è una petizione di principio. Se *sentire* è *avvertire* ed *aver coscienza*, sicuramente la coscienza s'immedesima con esso. Invece non è. *Sentire* è un conto, *sapere che noi sentiamo* è un altro. Per formarci un concetto del puro sentire bisognerebbe distoglier dal nostro sentimento il pensiero affatto; cosa difficilissima all'astrazione, perchè per parlare del sentimento occorre pensarlo e allora non è più sentimento puro, ma mescolato col pensiero.

Conoscere è un atto ben diverso dal sentire. Ma il conoscere semplicemente non è ancora aver coscienza. Anche qui, se la parola *coscienza* si prendesse in un senso molto largo, si potrebbe forse ammettere, giacchè è massima parte del conoscere il giudicare, l'affermare, ossia il pensare, e il pensiero è, come diceva Platone (1), una specie di *dialogo* interiore che lo spirito fa con se stesso, nel quale pertanto la consapevolezza del proprio atto conoscitivo è solo implicita, non forma un oggetto distinto dalla cosa a cui si riferisce (2).

La vera coscienza comincia soltanto quando oggetto

---

toccato da uno stimolo, viene ritoccato dal medesimo o da un altro, non nasce in esso niente di simile alla riflessione, ma nasce solo una nuova impressione e sensazione simile alla prima, e distinta intieramente nell'esser suo dalla prima. Ma l'uomo, com'è fornito anche della facoltà di pensare, spesso non può avere una sensazione senza che n'abbia contemporaneamente il pensiero, non se ne accorga, nol dica a se stesso: indi avviene che, ogni qualvolta noi ci accorgiamo delle sensazioni, non ci sia mai in noi il solo *sentire*, ma anche il *pensare di sentire*, che per traslato equivocamente fu detto *sentire di sentire* » (*N. S.*, 247, *nota*).

(1) Plat., *Soph.*, p. 263, E. — Anche nel *Teeteto* riportato ed approvato dal Rosmini (*N. S.*, 227).

(2) Così scrive lo stesso Bonatelli, che pure fa tutt'uno *conoscere* ed *aver coscienza*. Ed aggiunge: « Se io, per es., vedendo una superficie colorata, dico a me stesso: Questa superficie è rossa; e considerando un triangolo dico: Questo triangolo è equilatero, l'oggetto a cui direttamente la mia coscienza è rivolta è il rosso o l'equilateralità, non l'atto mio conoscitivo » (*Op. cit.*, p. 87).

Digitized by Google

dell'atto suo è l'atto nostro, e rispetto ad essa è vero il principio che *ogni atto è incognito a se stesso*. « Quand'io faccio un atto col mio pensiero, dice il Rosmini, con quest'atto io conosco l'oggetto in cui termina l'atto: ma l'atto stesso mi rimane incognito. Devo fare un altro atto riflesso sopra l'atto primo, sicchè l'atto primo diventi lui oggetto, acciocchè io lo conosca; ma allora l'atto secondo riflesso mi rimane incognito tuttavia. Se io rifletto sull'atto secondo, faccio un terzo atto, il quale mi fa conoscere l'atto secondo, che si rende oggetto al terzo, ma non se stesso; e così può andarsi quanto si voglia più innanzi: sicchè può stabilirsi come legge della nostra maniera di conoscere, questo gran canone: — Un atto qualunque del nostro intendimento ci fa conoscere l'oggetto suo, nel qual termina, ma non ci fa conoscere se stesso.... Il comune degli uomini però non può persuadersi che noi facciamo un atto senz'averne anche la coscienza. E la ragione per la quale il comune degli uomini pensa in questo modo, si è, che quando facciamo un atto col nostro spirito, noi possiamo subito riflettervi ed avvertirlo, o certo crediam di poterlo, e quest'atto che facciamo nel *riflettervi* ed avvertirlo, non l'osserviamo: quindi siamo acconci di credere che quest'atto del nostro spirito sia *avvertito* e conosciuto per se stesso, e non per un atto sopraggiunto da noi: mentre per se stesso è ignoto e inavvertito, ma bensì all'istante possiamo, o ci par di potere, a nostro grado renderlo a noi noto riflettendo a lui, e avvertirlo » (1). Insomma, il conoscere, il per-

---

(1) *N. S.*, 1394. — Similmente il Bonatelli: « Per coscienza riflessa intendo quella in cui l'oggetto proprio e primario dell'atto è il mio atto stesso pensativo; dove si noti che in tal caso l'atto della riflessione riguarda sempre non veramente se stesso, ma un atto precedente » *(Ivi)*. — La stessa ragione etimologica vuole che *scire* sia diverso da *cum-scire* e questo un atto che si aggiunge a quello. Il Fleming *(Vocabulary of Philos.,* alla parola *consciousness)* dice che la coscienza è *conscensus congiunta* di una cosa in relazione o connessione con un'altra.

Digitized by Google

cepire, l'affermare una cosa qualsiasi è un atto che partendo dal soggetto termina essenzialmente nell'oggetto: è dunque una sintesi che riunisce soggetto ed oggetto; il riflettervi, l'averne coscienza e consapevolezza, è un atto che va a quest'atto precedente, ne distingue il principio dal termine, ed al principio attribuisce l'atto. Se quindi l'atto conoscitivo, chiamando S il soggetto ed O l'oggetto, si può rappresentare così:

$$S——O$$

gli atti di coscienza si possono progressivamente rappresentare:

$$S——\overset{S}{|}_{O}, \quad S——\overset{S}{|}——O, \text{ ecc.}$$

Ma come e perchè nasce questa riflessione graduale? Ciò dipende dal fatto, il quale spiegheremo meglio nella lezione seguente, che tutte le *operazioni* passive ed attive dello spirito sono sentimento. Perciò, essendo ogni sentimento dell'uomo oggetto d'una percezione naturale, la percezione semplice, come sentimento ch'ella è, vien percepita e dà luogo ad una *percezione di percezione.*

L'atto O—S, col quale percepiamo O, è un atto sentito e diventa a sua volta percepito da un altro atto $S——\overset{S}{|}_{O}$ e così via. Questi atti, che sono *percezioni di percezioni*, diconsi meglio atti di *riflessione* e costituiscono la *coscienza.* Così si riflette e si ha coscienza non solo degli atti nostri, ma anche degli oggetti di questi atti medesimi; i quali oggetti sono uniti alle percezioni, entrano a formar la percezione stessa come termini di essa senza di cui non sarebbe; e lo spirito nostro, concentrandosi, può applicare la sua attenzione agli uni e agli altri, ai principî e ai termini che formano l'atto percettivo (1). Così pure l'uomo può giungere a quel

(1) Rosm., *Psic.*, n. 1024-5.

Digitized by Google

più alto grado di coscienza che dicesi dai moderni *autocoscienza* e il Rosmini chiama *percezione dell'Io* o *riflessione dell'Io,* di cui parleremo nella prossima lezione.

5. Queste considerazioni possono giovare a far luce sulla gran questione agitata specialmente dai filosofi e psicologi, se vi siano fatti psichici senza coscienza, se si diano atti dell'anima allo stato *inconscio.* Il Leibnitz, il Kant, l'Herbart, lo Schopenhauer rispondono affermativamente: anzi l'Hartmann ha fondato su questa affermazione tutto l'edificio metafisico della sua *Filosofia dell'Inconscio.* Ma molti negano, e, naturalmente, quelli che della coscienza fanno la caratteristica di tutti gli atti psichici. I fatti discussi son questi specialmente:

a) Ogni percezione *uniforme* e *prolungata* cessa d'esser cosciente, ma non d'essere percepita, e, secondo la distinzione del Leibnitz, non è più *appercezione* ma rimane *percezione.* Noi non abbiamo coscienza della pressione dell'atmosfera, del contatto delle nostre vesti, ecc. Il mugnaio, dicesi, non percepisce più il rumore del suo molino. *Ab assuetis non fit passio,* secondo il proverbio latino. Pure la percezione non manca. Ci si addormenta ad una predica, al rumore d'una lettura monotona: questo rumore s'interrompe improvvisamente e noi ci svegliamo: dunque la percezione, benchè incosciente, c'era. Chi di noi conosce con precisione consapevole il colore e la forma della propria casa, i particolari degli usci e delle finestre, se le porte aprono a destra o a sinistra, in dentro o in fuori? Eppure facilmente ci accorgiamo anche di minimi cangiamenti in queste cose, segno che inconsciamente le conoscevamo.

b) Molte *percezioni* troppo deboli ci sfuggono per mancanza d'attenzione: ci si ricorda forse d'aver voltato tutti i fogli d'un libro dopo averlo letto?

c) Talora la *coscienza* ritarda sulla *percezione.* Ci vien detta una frase mentre siamo distratti: e solo più tardi, riflettendo, acquistiamo coscienza di quel che ci

Digitized by Google

fu detto. — Così un ghiottone distingue molte percezioni e sensazioni nel mangiare o bere alcunchè di squisito, e sa dirne la qualità, la provenienza, ecc. Ma esse son divenute *coscienti* per l'abitudine, e prima non erano tali. — Il lettore di questo libro, mentre ora legge, ha chiara coscienza della sua lettura, ed è incosciente, o quasi, di molte altre cose che pur gli accadono; per esempio, dell'impressione che ricevono le estremità delle sue dita, del rumore che si fa e delle parole che si pronunciano attorno a lui, ecc. Però al momento che legge questa osservazione e che vi pensa, già cessano d'essere incoscienti ed entrano nel dominio della coscienza.

d) Noi percepiamo il rumore del mare, diceva il Leibnitz; dunque dobbiamo percepire anche il rumore d'ogni goccia: ma del primo abbiamo coscienza, dell'altro no. Se il rumor delle goccie non producesse sensazione o percezione alcuna, tutte insieme non farebbero di più, perchè *zero* moltiplicato finchè si vuole fa *zero* (1).

e) Noi abbiamo molti *sentimenti*, quindi molte percezioni, senza averne coscienza. L'amore che nasce e cresce ignorandosi è un tema comune di romanzi. In generale di mille altri sentimenti abbiamo coscienza nella loro somma e nei loro effetti, non nei loro elementi e nella loro radice (2).

---

(1) « Per giudicare delle *piccole percezioni*, scrive il Leibnitz, io son uso di adoperare l'esempio del fragore del mare da cui si è colpiti vicino alla spiaggia. Per udire questo rumore, bisogna udire le parti che ne compongono la totalità, cioè il rumore di ciascun'onda.... benchè questo rumore non sarebbe avvertito se essa onda fosse da sola. Bisogna essere affetti un po' dal movimento di un'onda, bisogna aver qualche percezione di ciascun rumore, per quanto piccolo possa essere. Altrimenti non si potrebbe udire quello di 100.000 onde, perchè di 100.000 zeri non si può mai formare una quantità » (*Nouveaux Essais*, Avant-propos).

(2) Osserva il Rosmini: « È facile acquistare la coscienza de' sentimenti nuovi attuali e vivaci: all'incontro è difficile acquistarla dei sentimenti vecchi, abituali e tenui. Eppure de' piccolissimi sentimenti, numerosissimi ed effusi, hanno virtù di trarre in azione i più grandi muscoli. E che cosa è la noia, a ragion d'esempio, se non una fusione

Digitized by Google

f) La *percezione esterna* implica, secondo l'Helmholtz ed il Wundt (1), una moltitudine di giudizi e di ragionamenti per darci la rappresentazione dell'oggetto nello spazio e nelle sue relazioni, i quali l'abitudine ha resi incoscienti.

g) La *memoria* implica la conservazione di un numero straordinario di percezioni e d'idee, delle quali un piccolo numero soltanto viene talora alla superficie della coscienza. Spesso arrivano fino al pelo d'acqua o a quel limite che i psicologi tedeschi chiamano *soglia della coscienza,* e con tutti gli sforzi non riusciamo a farle emergere. Diciamo allora d'aver la parola *sulla punta della lingua.* — Ma avviene pure che, cessando gli sforzi, quando meno ce l'aspettiamo ricordiamo improvvisamente, come se il lavorio avesse continuato in modo inconscio (2).

h) Nell'*associazione* delle idee spesso passiamo dall'una all'altra, senza aver coscienza degli anelli intermedi, che pur ci sono e colla riflessione possiamo trovare. Dal pensiero cosciente A spesso passiamo per l'incosciente B al cosciente C.

i) Similmente in molte altre operazioni intellettuali,

---

di molti piccolissimi sentimenti, di ciascuno de' quali non abbiamo per lo più coscienza? Eppure non è ella che provoca lo sbadiglio, funzione dove tanti muscoli sono tratti in moto e principalmente il diaframma? Che cosa è il solletico, se non anch'esso una funzione (fusione?) di minimi sentimenti, quanti sono i minimi filamenti nervosi pressochè infiniti che terminano nella cute, di ciascun de'quali non abbiamo coscienza, e però non sapremmo distinguere l'uno dall'altro? E tuttavia, quali terribili effetti non produce il solletico, la cui irritazione muove i muscoli dello stomaco al vomito, agisce sul cervello e cagiona movimenti convulsivi, giunge al cuore e lo paralizza, onde la sincope e fin anche la morte? » (*Psic.*, n. 1910).

(1) Bisogna notare che i due illustri scienziati tedeschi negli scritti ultimi modificarono alquanto il loro principio, proclamato nei primi, della necessità di un ragionamento attuale inconscio nella percezione, ammettendo che questa avviene *come* se vi fosse. Forse li indusse a ciò l'abuso che aveva fatto l'Hartmann di esso principio.

(2) « La coscienza non è che la superficie dell'oceano mentale: nelle sue profondità sono ammassate tutte le nostre esperienze ». Così l'indiano Swami Vive Kananda al Congresso delle Religioni in Chicago, 1893.

Digitized by Google

si fanno delle combinazioni e dei raziocini latenti che soli appariscono alla coscienza nei loro risultati. Noi sappiamo più di quanto possiamo dire. Le nostre conclusioni vengono indipendentemente dal potere che abbiamo di analizzarne le ragioni. Tutti sanno in pratica la differenza fra le consonanti sorde T, P, S, K, F, e le sonore D, B, Z, G, V, ma pochi sanno consciamente che le seconde sono le prime più un elemento comune, un suono laringeo. Un ragazzo che non sa l'assioma *due cose uguali ad una terza sono uguali tra loro,* l'applica infallibilmente nei suoi giudizi concreti. Un bifolco applicherà la regola logica *dictum de omni et de nullo* che è incapace perfino d'intendere nella sua formula astratta. La maggior parte della nostra conoscenza è il più delle volte potenziale, perchè operiamo secondo quel che sappiamo senza che questo sapere, ogni volta, risalga alla superficie della coscienza. Ci accade spesso di formulare dei giudizi intorno all'arte, alla scienza, ecc. che sembrano il risultato di lunghe meditazioni e confronti, mentre sgorgano affatto spontanei. Un problema che ci ha affaticati nella veglia, spesso lo troviamo risolto un mattino, uscendo dal sonno. Talora ci svegliamo con un verso in bocca od un'aria nell'orecchio, continuazione conscia d'un precedente inconscio. Un canto di Dante che stentiamo a recitare se vi prestiamo attenzione, lo recitiamo speditamente se non vi riflettiamo. Lo Stuart Mill racconta che un giorno in Londra uscito a piedi dalla Banca d'Inghilterra con la mente immersa in un problema di metafisica, attraversò tutta la City senza nulla vedere nè udire, pigliando sempre la via buona e dirigendosi con sicurezza tra il fiume della gente e delle carrozze. Il grande artista, il grande scienziato non hanno spesso coscienza dell'origine delle loro opere e scoperte. *Est deus in nobis, agitante calescimus illo.*

l) Anche la *volontà* ha i suoi casi d'incoscienza, tanto nell'*atto,* di cui non conosciamo tutti i secreti moventi, quanto nell'*abitudine,* e in certi fatti particolarissimi,

Digitized by Google

per esempio quello di svegliarsi a un'ora fissata precedentemente.

m) Molti esempi, infine, tolti dalla psicologia patologica provano la stessa cosa. Nel sonnambulismo naturale, nell'ipnotismo, nell'isterismo, l'attività inconscia dello spirito trionfa. Il sonnambulo, alzatosi da letto, eseguisce una serie di operazioni, anche intellettuali e complicatissime, di cui non si ricorda poi affatto. L'ipnotizzato fa altrettanto, sotto il dominio inconscio della suggestione d'una volontà estranea (1).

6. Ora non è a dire che tutte queste prove dimostrino, con ugual forza, la stessa tesi. Qualcuna anzi è al tutto fallace. La prova del Leibnitz (*d*), per esempio, è proprio un sofisma, quello che in logica si chiama *del senso composto e diviso*, che consiste nel predicare distributivamente delle parti, ciò che è vero collettivamente del tutto. Se 100 gradi di calore producono l'ebollizione, non si può dire che 1 grado di calore produca 1 centesimo di ebollizione: e se 20 chilogrammi fanno alzare un piatto di bilancia carico, 1 chilogramma non si può dire che produca 1 ventesimo di quest'innalzamento. Per avere l'ebollizione o l'innalzamento ci vogliono tutti quei gradi insieme o tutti quei pesi. Similmente per avere la sensazione, e quindi la percezione, ci vogliono tutte le vibrazioni insieme, tutte le condizioni necessarie e sufficienti, senza le quali il fenomeno non si verifica nè tutto nè in parte. Non è vero, insomma, che una parte della causa o della condizione produca una parte corrispondente di effetto e di condizionato. — Del resto, se valesse quest'argomento, esso si potrebbe adoperare contro il Leibnitz: giacchè noi abbiamo coscienza del rumore d'un'onda, dobbiamo aver coscienza del rumor

(1) Vedasi, oltre gli scritti degli specialisti, il bell'articolo di un poeta pensatore, A. Fogazzaro, intitolato *Per una Scienza Nuova* (*Rassegna Nazionale*, 1° Giugno 1897, p. 417).

Digitized by Google

d'ogni goccia, d'ogni molecola, altrimenti la somma di tanti fenomeni incoscienti non potrebbe produrre un fenomeno cosciente.

Altre delle prove recate possono spiegarsi, in parte, con una *coscienza momentanea, poi dimenticata*, e non si deve credere che non siamo stati coscienti tutte le volte che non ce ne ricordiamo in seguito. — Altre, pure in parte, possono spiegarsi come fenomeni puramente *fisiologici*. — Ma dopo questo rimane ancora tanto da persuadere dell' incoscienza di molti fenomeni veramente *psicologici*, la possibilità del qual fatto ci era data dalla distinzione e posteriorità dell' atto riflessivo rispetto all' atto diretto.

Coloro che pretendono essere sinonimi *fenomeno psichico* e *fenomeno cosciente* non oppongono, benchè siano positivisti per lo più, che ragioni *a priori*. È contraddittorio, dicono, chiamar psichico un fenomeno a cui si nega la qualità, essenzialmente psichica, della coscienza. Sentire e non sentir di sentire, pensare e non pensar di pensare, ecc. è assurdo. È un non-senso, scrive l'Ardigò, dir *Psiche inconscia*, come dire *Vita morta* e *Movimento fermo* (1). Ma queste ragioni un'attenta analisi le dissolve nel modo che s'è visto, e, per usare un'e-

---

(1) *Opere*, vol. V, *Il Vero*, p. 51. — Con l'Ardigò stanno parecchi moderni autori italiani di testi filosofici, quali il Marchesini, il Dandolo, ecc. Tra i francesi pure, benchè non positivisti, il già citato Fonsegrive, e il Boirac che così si esprime: « Il est contradictoire de supposer des fait psychologiques en leur refusant le caractère constitutif des faits psychologiques, c'est-à-dire la conscience : une douleur qui n'est pas sentie, une idée qui n'est pas pensée, sont aussi impossibles à concevoir qu'une figure sans étendue ou un mouvement sans vitesse. » (Emile Boirac, *Cours élémentaire de Philosophie*, 10e édit., Paris, Alcan, 1897, p. 57). Un dolore non sentito e un' idea non pensata è una contraddizione senza dubbio, come anche ha detto cento volte il Rosmini essere contraddittorio un termine senza principio, un oggetto senza soggetto: ma si tratta di vedere se è una contraddizione sentire un dolore senza *sapere* di sentirlo; pensare un' idea senza *sapere* di pensarla. E bisogna, per questo, isolare colla riflessione astrattiva un fatto da ciò che anche spessissimo vi si sovraggiunge.

Digitized by Google

spressione del James pure positivista, è tanto contraddittorio il conoscere senza conoscer di conoscere, come il sognare senza sognar di sognare, giurare senza giurar di giurare, negare senza negar di negare, ecc. Se è vero che la coscienza è lo strumento della psicologia, è vero altresì che dai fatti ch'essa ci presenta bisogna saper ragionevolmente risalire ai loro elementi ed ai fatti che questi suppongono. — Del resto, la divergenza, che in teoria par grave tra le due opinioni opposte, in linea di fatto diminuisce sensibilmente. In presenza di tanti casi la cui spiegazione senza i fenomeni psichici incoscienti è ardua, quelli che li negano hanno trovato una via di mezzo: li chiamano *sub-coscienti:* e intendono con ciò quei fenomeni in cui la coscienza è diminuita tanto da esser infinitesima e non lasciar traccia nella memoria. Così appunto l'Ardigò confessa esser vero « che l'intensità della coscienza può attenuarsi fino ad un grado minimo non distinguibile, come il peso di un corpo può farsi così piccolo da sfuggire alla valutazione coi mezzi a nostra disposizione » (1). Forse si potrebbe chiedere se quel *sub* significhi un sì o un no: forse può parere che ciò che trovasi *sotto* la coscienza debba potersi dire *in-*

(1) *Opere*, vol. VI, *La Ragione*, pag. 87. — Un pensiero dimenticato, e poi ricordato ancora, nega l'Ardigò che sia rimasto allo stato inconscio; ma, spiega, ha lasciato traccie nell'organismo tali da riprodurre poi il pensiero, come il suono lascia le traccie nel fonografo per riprodursi dopo (*Opere*, Vol. V, *Il Vero*, loc. cit.) Su ciò torneremo ancora parlando della memoria. Per intanto ammettiamo anche noi la legge generale ammessa dall'Ardigò: *Il lavoro cogitativo consapevole del pensante è determinato da disposizioni inconscie che il pensante porta con sè anche quando non ne ha coscienza.* — Ma con le traccie e le disposizioni materiali non si spiegano, ad es., i ragionamenti inconscii che talora in sonno o in veglia indubbiamente facciamo; perchè si supporrebbe che il raziocinio possa essere una cosa meccanica, mentre è essenzialmente intellettiva. D'altra parte se, in ultima analisi, anche l'intelletto per i positivisti si riduce all'organismo materiale, dire che l'organismo ragiona senza coscienza, è quanto dire che vi è un intelletto incosciente. — Se invece si volesse supporre che la coscienza c'era, ma è obliterata adesso, la supposizione sarebbe troppo gratuita per aver valore, perchè nel sacco dell'obblio si può cacciarvi tutto quello che pare e piace.

Digitized by Google

cosciente: ma qui la questione diventa di parole e perciò oziosa.

7. Per tornare adunque all'argomento di questa lezione è agevole intendere come i tre atti primi e fondamentali della natura umana siano incoscienti, mentre la coscienza riflessa è uno sviluppo di essi che si aggiunge dopo a guisa di accidente o, come si direbbe oggi, di *epifenomeno.* Ciò dà ragione del perchè si stenti da tanti ad ammettere l'esistenza di tali atti primi nell'uomo fin da'suoi primordî, parendo che egli lo dovrebbe sapere: costoro confondono l'ordine diretto coll'ordine riflesso, i fatti psichici coi fatti coscienti. Pure la distinzione tra questi due ordini di fatti è importantissima a far comprendere come l'*idea dell'essere* è in un ordine la cognizione prima e l'antecedente di ogni cognizione, mentre nell'altro ordine va dai più bassi ai più alti gradi della riflessione, dispiegando tutta la sua applicabilità, la sua fecondità, la sua forza, la sua intima natura; come essa nel primo ordine è fuori e nel secondo entra dentro nel dominio della coscienza: « Si potrebbe domandare, scrive il Rosmini, in che modo sia questa unione tra l'idea dell'essere e il nostro spirito. Sembra da alcuni luoghi di S. Tommaso, che questo grand'uomo opinasse per una unione simile a quella delle idee, che si giacciono nella nostra memoria, senz'essere attualmente presenti al nostro pensiero e che formano ciò ch'egli chiama la *scienza abituale....* Che se pur io potessi qui stabilire una verità che troppe parole esigerebbe a rendere ai più manifesta, ma che, a chi ebbe lungo uso di osservare e di riflettere sopra sè stesso deve sembrare manifestissima, cioè — che ogni atto dello spirito nostro è essenzialmente incognito a sè stesso — m'affido a credere che quel duro e malagevole che altrui presenta la sentenza — aver noi un'attuale visione dell'essere indeterminato in ogni momento della nostra esistenza ed anche nei pri-

Digitized by Google

mi istanti, de' quali nulla noi ricordiamo, — svanirebbe interamente; e con una certa meraviglia bensì, ma pur tuttavia facilmente quella sentenza si accetterebbe, senza darsi sollecitudine di ricorrere ad una *abituale* ed assopita cognizione. Ma poichè non molto rileva il modo di concepire l'unione dell'idea dell'essere con noi, purchè questa unione si riconosca, non aggiungo altre parole » (1).

Con quest'avvertenza si può accettare quanto insegna il Bonatelli intorno ai due processi coi quali l'idea dell'essere apparisce sull'orizzonte della nostra coscienza. Questo fatto avvenendo dopo innumerevoli percezioni esterne ed interne, ci par ch'essa idea così indeterminata, pensandola ora con pensiero riflesso e paragonandola alla percezione esterna, sia *una vaga possibilità d'esser percepito*, possibilità che si viene allargando dalla piccola sfera dove si estende la percezione del bambino, alla totalità dell'universo: e paragonandola colla percezione interna ci par che sia *l'attenuazione estrema della vita* di cui abbiamo consapevolezza in noi stessi. Ma si badi bene che l'idea dell'essere conosciuta inconsciamente non è questo, perchè è anteriore e indispensabile ad ogni percezione interna od esterna

---

(1) *N. S.* n. 467, *nota*. — Il Cartesio, che poneva l'essenza dell'anima nel pensiero, e di questo faceva una cosa sola con la coscienza, sosteneva che l'anima umana *pensa sempre*, e le interruzioni di pensiero spiegavano i suoi seguaci come interruzioni di memoria soltanto, a causa della maggiore remissività. Se l'anima dopo il sonno si ritrova, è segno che ha esistito anche nel sonno, ed ha pensato, benchè in modo tanto rimesso da non ricordarsene. Pascal diceva che l'uomo è bensì una fragile canna, ma una canna *pensante*, e aggiungeva: « Io posso concepire un uomo senza mani, piedi, anche testa; ma non posso concepire l'uomo *senza pensiero* ». — Però è facile distinguere: se s'intende che l'anima pensi sempre nel senso che abbia presente sempre l'oggetto essenziale del pensiero che la attua come intelligente e senza di cui non sarebbe tale, questo è vero: se s'intende che abbia sempre coscienza del suo pensiero essenziale e di sè, questo non è vero (Cfr. *N. S.*, n. 537). Del resto è già stato notato nella Logica di Porto Reale che il principio cartesiano *io penso dunque esisto* suppone innata l'idea di *esistenza*.

Digitized by Google

che sia (1). E perciò non esattamente fu scritto che tale idea, superiore alle sensazioni e impossibile a trarsi da esse ma che ad esse si sovrappone per fare il giudizio « è quella del soggetto della coscienza, vuotata coll'astrazione di una parte del suo contenuto, e proiettata, in qualche maniera, dal di dentro al di fuori » (2). Nè la percezione, nè la riflessione, nè la coscienza, sono possibili senza prima l'idea dell'essere.

8. Diciamo ancora una parola di quest'idea dell'essere universale, considerandola in sè stessa ed indipendentemente dall'atto con cui viene data ad intuire al nostro spirito. Essa, come abbiamo detto, è indeterminata e quindi necessariamente un *astratto;* poichè ciò che non è astratto, ma concreto è senza dubbio *determinato.* Ma astratto da che? Ogni astratto suppone dinnanzi a sè un reale, come diceva benissimo il Gioberti; ed il reale che è supposto da quest'idea dell'essere infinito, è appunto l'Essere reale, infinito ed assoluto, cioè Dio. Iddio conosce sè stesso, e può quindi in questa sua cognizione astrarre col suo sguardo dalla sussistenza dell'essere divino, contemplare solo l'essere stesso come ideale e vuoto di realtà, impersonale, puramente obbiettivo e non soggettivo, ed in seguito a ciò può comunicare a noi quest'idea, lume del suo volto, raggio del suo splendore, che ci fa a lui somiglianti, perchè essa gli è

---

(1) « Con l'espressione *origine* o *genesi psicologica,* nota il Bonatelli, io non intendo punto pregiudicare la questione dell'innatismo; sia che certe idee costituiscano quasi un patrimonio primitivo dello spirito umano, sia che esse pure derivino dall'applicare che questo faccia certe sue facoltà o attività o disposizioni ingenite ai dati dell'esperienza, deve pur esserci nella storia psichica di ciascun uomo un momento, in cui *esse idee facciano per la prima volta la loro comparita nella* COSCIENZA, *in cui per la prima volta entrino nell'intreccio del pensiero* COSCIENTE. Questo e null'altro io intendo designare coll'espressione *origine psicologica* di tali idee. » (*Psicofobia,* p. 11 — Estratto dagli *Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti,* Tomo VIII, Serie VII, 1896-7).

(2) E. Boirac, *Op. cit.,* p. 59

Digitized by Google

similissima. Iddio con questa sua operazione (che il Rosmini chiama *astrazione teosofica*) distingue mentalmente, non separa già realmente, l'essere ideale da Sè stesso. Ma poichè Egli, quando ci comunica quell'oggetto dell'intelligenza nostra non ci lascia vedere altro, se non ciò che è ristretto in questo suo sguardo limitato, celandoci e nascondendoci tutto il resto, anzi avendo creata la natura intelligente appunto così circondata da limiti e ripari in modo da non poter vedere naturalmente più di questo; ne viene, come già si è avvertito, che noi vediamo nell'intúito un oggetto infinitamente inferiore a Dio, e per noi ***realmente distinto da Dio.***

Digitized by Google

LEZIONE XIX

Natura dell'anima umana.

1. *Anima* ed aria. — 2. Si dimostra, dall'esame delle operazioni di cui è il principio, che l'anima umana è un *sentimento sostanziale.* — 3. Si dimostra il medesimo dall'analisi del concetto dell'*Io.*

1. Dobbiamo ricercare, in questa seconda parte della Psicologia, qual'è la natura dell'anima umana. Or che cosa si intende per *anima?* Il vocabolo greco ἄνεμος (vento) pare evidentemente legato in parentela etimologica con questa parola, ossia coi due nomi latini *animus* ed *anima;* i quali, sebbene siano per lo più distinti fra loro nella significazione, spesso però si usarono promiscuamente anche dai classici (1). Tale similitudine mostra

(1) Giovenale dice che il Creatore comune ha dato alle bestie

Tantum *animas*, nobis *animum* quoque

Sat. 15.

E Seneca: « Animantia quemadmodum divido? Ut dicam, quædam *animum* habent, quædam tantum *animam* » (*Ep.*, 58). Ma Cicerone e Sallustio parlano pure di un'*anima* razionale ed immortale. — Anche la parola ψυχή adoperata dai greci a indicare il principio vitale, e quindi eziandio l'anima separata dal corpo (Om. *Odis.*, XXIV) e considerata come immortale, originariamente vuol dire *fiato* e *respiro,* come pure *farfalla.* Gli artisti greci poi raffiguravano la simbolica e mitologica *Psiche* colle ali di farfalla, il che esprime appunto un concetto analogo, benchè racchiuda insieme il pensiero profondo dell'immortalità come l'ha più tardi accennato Dante. Cfr. la parola πνεῦμα, *spiritus* e le frasi *esalar lo spirito,* ecc. La parola ebraica corrispondente, *Ruhag,* che si traduce *anima,* esprime pure nel senso naturale il vento, il soffio.

Digitized by Google

subito la sua ragione nel fatto che, essendo il vento mobilissimo e irrequieto, fu presa la sua denominazione a indicare il principio di tutti quei moti spontanei, di tutte quelle operazioni mobilissime, che si osservano nei viventi appunto quasi altrettante manifestazioni e segni estrasoggettivi della vita. Anzi questo fatto medesimo diede occasione ad un antico filosofo della scuola ionica, Anassimene, di opinare che l'aria fosse il principio universale della vita; e seguitando i segni che maggiormente sorprendono nella vita animale, quali sono l'inspirazione e l'espirazione dell'aria, insegnava che con queste funzioni l'uomo assorbe l'anima dall'universo; sentenza ripetutissima in appresso e che Varrone compendia dicendo: « Anima est aër conceptus ore, tepefactus in pulmone, fervefactus in corde, diffusus in corpus » (1). Che più? Diogene Apolloniate, discepolo di Anassimene, fece dell'aria il principio non solo della vita universale, ma anche dell'intelligenza universale ed individua (2). Tanto basti a farci vedere come il concetto comune che si ha dell'anima, quale principio delle operazioni vitali, abbia influito a far dare un nome persino un po' materiale ad esso principio. Ma è questo un difetto di tutto il linguaggio umano, dovuto a ciò che l'uomo inizia le sue cognizioni concrete dall'esperienza sensibile.

2. Se adunque il concetto comune dell'anima è il riferito, ne viene che la nozione esatta di anima umana sarà quella che la considera come *il principio di tutte le nostre operazioni vitali, di tutti i fenomeni psichici che si manifestano in noi.* Qualunque sia la sua natura, qualunque le proprietà, qualunque il modo di operare, per *anima umana* s'intenderebbe sempre tale principio; epperò, per trovare la vera natura di essa anima, è neces-

(1) Lactant., *De opific. Dei*, c. XVII.
(2) *Ott. e Pess.*, p. 155 e segg.

Digitized by Google

sario considerare le nostre operazioni vitali, di cui intendiamo che sia principio.

Queste operazioni sono di tre sorta: *sensitivo-corporee, intellettive, volitive*, perchè noi sentiamo corporalmente, intendiamo e vogliamo. Tutti i fatti psichici che la coscienza ci rivela si riducono a fatti di sentimento corporeo, di pensiero, di volere. Ora qual è il principio di queste diverse sorta di operazioni?

Rispondiamo: è *un principio sostanzialmente senziente;* perchè, in primo luogo, tutti gli atti di queste tre sorta sono sentimenti e si riferiscono quindi ad un *principio senziente;* in secondo luogo perchè questo principio è necessariamente una *sostanza.* Dimostriamo anzitutto la prima parte di questa tesi, esaminando classe per classe le operazioni nominate.

α) *Operazioni sensitivo-corporee.* — Quando i corpi esterni vengono a contatto col nostro corpo e lo modificano, noi li sentiamo. Ora: — Se l'anima sente le modificazioni che i corpi stranieri producono sul proprio corpo, sente anche prima di tutto e fondamentalmente esso corpo, come già fu detto. — Se sente il corpo che le è congiunto ed agisce sopra di lei, sente anche sè stessa in cui avviene tale azione. — Se sente sè stessa, si può dunque conchiudere in generale che sente i suoi atti e le sue operazioni tutte, ed è perciò un *principio senziente.* Tuttavia continuiamo l'analisi intrapresa.

β) *Operazioni intellettive.* — Anche gli atti dell'intendere e del ragionare, riguardati nella loro realità subbiettiva, sono tutti sentimenti; benchè, terminando nella verità oggettiva e ideale, siano d'ordine affatto diverso dai sentimenti che terminano nel corpo. Noi li percepiamo tutti questi atti nostri, e quindi dobbiam ritenere che siano sentimenti pur essi. Dei sentimenti più vivaci e più forti che proviamo nell'apprendere qualche nuova e grande verità, qualche oggetto inopinato e mirabile, noi ci accorgiamo: l'anima si commove tutta,

Digitized by Google

prova piacere o dolore, esulta o si rattrista. Il caso di Archimede è noto, ma se ne potrebbero citare molti altri (1). Se son atti di sentimento cotesti, perchè non dovranno esser tali tutti gli altri che, in fine, sono della stessa natura, benchè più rimessi e comuni? In questo significato, pertanto, lontanissimo da quello de'volgari sensisti, possiamo e dobbiamo ammettere che la mente, come afferma Sant'Agostino, *rectissime sensus dicitur*, poichè vi ha un senso intellettuale principio e fonte d'ogni intellettiva operazione: *est enim sensus et mentis* (2). Perciò hanno fondamento di verità le espressioni, *senso*, *sentenza*, *sentire*, applicate a denotare, tanto nella nostra come in altre lingue, *opinione*, *giudizio*, atti intellettivi. E Cicerone osserva che gli antichi spesso distinguevano *sensum* in

---

(1) « Lorry vide dei letterati in deliquio alla lettura di un passo d'Omero *(De Melanc.)*. Il pittore Francia morì di piacere alla vista di un quadro di Raffaello. Ampère era così sensibile alle bellezze della natura che, affacciandosi alla magnifica spiaggia di Genova, credette morire di gioia.... Newton, dopo aver ottenuto la soluzione d'un problema, restò tanto commosso che non potè proseguire il lavoro. Gay-Lussac e Davy dopo una loro scoperta ballarono in pantofole nel loro gabinetto. » (Cesare Lombroso, *Genio e Follia*, 4ª ediz., p. 15).

A torto il Van Blierviet vuol negare il sentimento intellettivo, attribuendo tutti questi effetti alle immagini sensibili che accompagnano le idee pure *(Psychol. Hum.* già cit., p. 202). Prima di tutto, non ogni idea che li produce è tale da accompagnarsi con immagini tanto vivaci: e i piaceri intellettuali dei matematici non sono dei meno vivi. In secondo luogo, è certo che una specie di movimento passionale si diffonde in queste circostanze come nelle altre, per l'unità dell'uomo, per l'unità dell'anima intellettiva colla sensitiva, per l'unione dell'anima col corpo, per la continuità dell'organismo corporeo: ma, si ci pensi bene, alla scaturigine di tutto questo movimento sta proprio la cognizione, il fenomeno intellettuale, tolto il quale nessuno di quei fatti si produrrebbe, e se non fosse un fenomeno di sentimento sarebbe davvero inesplicabile come si propagasse in tanti fatti di sentimento. Del resto, il dire che le idee suscitano immagini sensibili, causa degli effetti descritti, non equivale forse al dire che le idee suscitano sentimenti?

(2) *Retract.*, I, 1. — S'intenda bene: non è che venga sentita direttamente l'idea come si sentirebbe una cosa reale: l'idea è pura luce ideale e non ha azione dinamica, ma questa luce svolge e perfeziona l'anima, che in questo svolgimento e perfezionamento sente piacere, gioia intellettuale.

Digitized by Google

quest'ultima significazione dal *sensus* corporeo: « Non raro veteres sic locuti sunt, ut *sensa* sua dicerent: nam *sensus* corporis videbantur; sed consuetudo jam tenuit ut mente suscepta, *sensus* vocaremus » (1). — Quindi in conclusione, anche le operazioni intellettive, considerate da parte del soggetto, si riportano ad un *principio senziente.*

γ) *Operazioni volitive.* — Se il sentimento si ammette per l'intelletto, tanto più lo si deve ammettere per la volontà, facoltà che rampolla dall'intelletto; altro non essendo il volere se non l'attività con cui l'anima nostra si attacca all'oggetto della mente ch'è per lei il bene universalissimo, il quale, come all'intendimento fa conoscere tutti gli enti particolari, così alla volontà fa conoscere ed amare tutti i beni particolari quanto maggiormente partecipano di entità e di bontà. Quindi nel volere, che per la sua origine è un intendere con attaccamento, un aderire con forza all'oggetto, abbiamo atti più vigorosi, più sentiti e perciò più facilmente avvertiti. Noi sentiamo quando vogliamo fortemente, noi percepiamo i nostri atti di volere, dunque ancor essi sono atti di sentimento (2). Fra essi si distinguono bensì alcuni più potenti, più profondi, più risoluti, più liberi, ma tutti son della medesima natura e debbono quindi riferirsi ad un principio senziente. Anche nel linguaggio ne abbiamo una prova, perchè *sentenza* vuol dire eziandio volontà, proposito, (*stat sententia*) — e l'amore considerato anche come una inclinazione potente della volontà, è in tutte le favelle riguardato come

---

(1) *Quint.*, VIII, 5. — In tedesco *Sinn* significa prima *senso, sentimento,* poi *mente, intelletto.* Il *senno* italiano si è svolto da un significato all'altro.

(2) A. Manzoni fa dire al Carmagnola:

. . . . . Allor che il forte
Ha detto *io voglio*, ei *sente* esser più assai
La sua virtù ch'ei non pensava in prima.

Digitized by Google

un sentimento. Onde l'anima, la Psiche, la quale secondo l'antico e poetico simbolo del paganesimo è stretta in misterioso amplesso coll'amore, anche per questa parte ci si mostra quale un principio di sentimento.

Tutte le operazioni, adunque, appartenenti a questi tre ordini diversi si uniscono a provare che l'anima, principio di esse, è essenzialmente un ***principio senziente;*** il quale principio sente non solo le cose diverse da sè, ma eziandio i suoi propri atti, sè stesso, epperò deve dirsi esso medesimo un *sentimento.*

Se noi, volendo conoscere la natura d'una roccia, la scaviamo in tutti i sensi, ed altro non scorgiamo che granito, diremo che quella roccia è granito: se da una cassa, gettandovi il pugno per tutti i versi, non caviamo fuori che oro, diremo che il suo contenuto è oro: parimenti, se tutti gli atti dell'anima sono di sentimento, possiamo dire con tutta verità ch'essa è un sentimento, un principio essenzialmente senziente. Che poi tale principio sia *sostanziale* (come vuole la seconda parte della tesi) basta a dimostrarlo il sapere come sostanza è ciò che esiste ***in sè e per sè,*** mentre accidente è ciò che esiste ***in altro e per altro.*** Ora, se il principio senziente di cui parliamo non fosse sostanza, esisterebbe in altro e per altro principio; il quale non potrebbe a meno di essere anch'esso un principio senziente per le ragioni esposte, e sarebbe egli stesso ***un principio senziente sostanziale,*** l'anima; o, se non fosse sostanza, dovremmo procedere all'infinito, il che è assurdo. Dunque sta la nostra conclusione che il vero principio di tutte le operazioni vitali è un sentimento che esiste in sè, che non si riferisce ad altro ente, epperò un ***sentimento sostanziale,*** una *sostanza-sentimento.*

3. Le prove parziali che abbiamo recate si possono riassumere in una sola ricavata dal concetto dell'*Io*, monosillabo solenne che l'uomo pronuncia giunto a un

Digitized by Google

certo grado di sviluppo, giunto a quella che abbiamo chiamato *autocoscienza* (1).

L'*Io* non è soltanto l'anima umana, ed a torto fu da molti confuso con essa: poichè l'anima umana esiste anche prima ch'essa pronunci l'*Io*, anche nei bambini che non sono ancor giunti a pronunciarlo nè internamente nè esternamente, anche in quei tali, di cui narra il Rosmini nella *Metodica* (2), che per debolezza di mente non

---

(1) Secondo gli uni la parola *Io* (*aham, ego, Ich, I*) viene dalla radice *ah, respirare* e designa il soffio vitale interno; secondo altri viene dalla radice *gha, ha,* che significa *costui* e colla quale si designa sè stessi all'interlocutore (Max Müller, *The Science of Language,* II).

(2) « Tanti e così difficili elementi racchiusi in questo monosillabo spiegano il perchè tardi e con difficoltà egli s'intenda. — Io ne feci l'esperimento sopra un uomo di più di trent'anni, mezzo scemo, il quale si chiamava Stefano Birti. Egli non era privo d'intelligenza nè di favella, ma la sua intelligenza non giungeva ad intendere il valore dei pronomi personali. Quando parlava di se stesso, parlava sempre in terza persona usando del suo nome Stefano; per esempio diceva: *Stefano è buon uomo* ovvero *Stefano è povero,* ovvero *Stefano mangiò la tal cosa, o fece la tal altra.* Solamente che talora quando pronunciava Stefano segnava col dito se stesso, come quando nominava il nome di un'altra persona segnava parimente la persona coll'indice. Io ho provato le tante volte a fargli intendere il valore dei pronomi personali *io, tu, egli.* Ben li ripeteva dopo *di me,* ma sempre macchinalmente, senza sapergli applicare, senza mostrare punto d'intenderne la significazione. Se io gli dicevo, poniamo: *io feci la tal cosa,* egli ripeteva *io feci la tal cosa;* se dicevo: *Stefano, sei tu stato nel tal luogo?* invece di rispondermi, diceva pure: *Sei tu stato nel tal luogo?* Ma se io domandavo in terza persona, egli mi rispondeva, e rispondeva al domando » (*Del Supr. Principio della Metodica,* n. 314). Quivi stesso cita il Rosmini belle osservazioni di una educatrice illustre, Madama Necker de Saussure, la quale narra con quanta difficoltà i bambini apprendano a servirsi dei pronomi personali, specialmente dell'*Io,* e trovino meglio servirsi del proprio nome in terza persona. Uno di essi, a cui si dava del *tu,* usava sempre il pronome *tu* parlando di sè medesimo. Così pure il Rosmini mostra con esempii, per l'infanzia delle nazioni, che quanto le lingue sono più antiche, tanto meno gli uomini introdotti a parlare usano del pronome personale *Io,* come pure del *Tu;* e dice esser questa la ragione per la quale le lingue orientali amano di far parlare i personaggi in terza persona anzichè nella prima. — È noto poi come per cause patologiche si possa perdere questa coscienza; e il Taine nella sua opera *De l'intelligence* ne raccoglie molti casi, tra i quali quello di un soldato che, dopo la battaglia di Austerlitz dov'era stato ferito, si credeva morto alla battaglia per un colpo di cannone, e sostituito da una macchina mal fatta: sicchè quando parlava di sè non diceva mai *Io,* ma *cotesto — cela* — (*Op. cit.,* vol. II, p. 229).

Digitized by Google

riescono a pronunciarlo mai. Analizziamo perciò un momento questo concetto. — La *percezione dell'Io* è una *percezione di percezione*, ossia una riflessione, un atto di coscienza, con cui *l'anima si pronuncia la stessa nelle svariate sue operazioni e nell'atto medesimo con cui le percepisce.* Le formole *Io* leggo, *Io* vedo, ecc. esprimono che noi facciamo queste azioni, che le percepiamo, e che l'anima percepisce inoltre d'esser la medesima quella che fa dette azioni e che le percepisce. Quando dico *Io scrivo,* ciò significa: *a*) che uno scrive: *b*) che quest'uno s'accorge di scrivere, *c*) che quest'uno dice di scrivere, *d*) che, finalmente, costui s'accorge in pari tempo d'essere il medesimo che scrive e sa e dice di scrivere, e lo esprime colla frase *Io scrivo.*

In generale nel pronunciare il monosillabo *Io* l'anima percepisce sè medesima *percipiente* come identica a sè *percepita.* Dante dice appunto che l'anima umana, differentemente dall'anima dei bruti (che non hanno la percezione dell'*Io* perchè non hanno l'idea dell'essere), è

> . . . . un'alma sola
> Che vive e sente e *sè in sè rigira.*
>
> (*Purg.*, XXV, 75.).

Questo concetto dell'*Io* viene impugnato sia da coloro che pretendono entrare la conoscenza dell'*Io* in ogni cognizione, sia da quelli che credono sia un concetto puramente illusorio.

Ma contro i primi noi abbiamo veduto che la vera coscienza riflessa non entra in ogni fatto psichico, neppure in ogni fatto di cognizione; tanto meno, adunque, vi entrerà l'*autocoscienza* o la coscienza dell'*Io* che richiede una riflessione maggiore. Il James, che pur non ammette il pensiero inconscio, combatte quelli che pretendono esservi in ogni pensiero la coscienza dell'*Io.* « Io posso avere, egli dice, conoscenza di un oggetto O senza pensare affatto a me. Basta per ciò che io pensi O, e ch'esso esista. Se, oltre a pensar O, penso pure che io esisto

Digitized by Google

e che conosco O, sta bene: io allora conosco una cosa di più, un fatto intorno ad O, del quale io prima ero ignaro. Questo, tuttavia, non toglie ch'io abbia già pensato O un buon tratto. O *per se*, oppure O *più* P, sono oggetti di conoscenza quanto O *più me* » (1). È questo un caso di *fallacia psicologica*, come quello dei sensisti che suppongono di trarre l'idea dalla pura sensazione, mentre la traggono dalla sensazione già inavvertitamente idealizzata. Tale fallacia consiste, come dice il James, nella *confusione che un psicologo fa del suo pensiero attuale col fatto psicologico contenuto nel pensiero e che ora sta esaminando.* Così, perchè ora il psicologo è conscio di sè stesso, pretende che lo stato mentale da lui studiato sia parimente conscio di sè. Ma detto stato mentale è quello che è, e nient'altro: mentre tutte le relazioni sue con altre cose, benchè attualmente da esso psicologo siano conosciute, restano fuori. Ciò che il pensiero vede è solamente il suo proprio oggetto: ciò che vede un psicologo è l'oggetto del pensiero, più il pensiero stesso, più fors'anco tutto il resto del mondo (2).

Tra i secondi dobbiamo annoverare gli associazionisti collo Stuart Mill che « per evitare di ammettere qualche cosa di sostanziale nell'*Io* » definisce lo spirito « una serie o una successione di sentimenti. » Ma che cosa sono le serie o successioni, chiede il Max Müller, se non germi di parole collettive che si sviluppano in nomi astratti? Una serie o una successione suppone delle cose che si succedono l'una all'altra, e, se queste sono sentimenti, di nuovo il *sentimento* è quello che può essere chiamato una sostanza aggettivale, esprimente una qualità, uno stato, un atto di qualche cosa. Togliete questo qualche cosa, questa *sostanza*, questo soggetto, questa *X*, e il nostro spirito si rifiuta di operare (3). — Parimente, il

(1) *Psychology*, vol. I, p. 274.
(2) *Op. cit.*, p. 196-7.
(3) *The Science of Thought*, p. 250-1. — Lo stesso dicasi della definizione del Condillac già accennata, che l'*Io* è *la collezione delle sensa-*

Digitized by Google

Taine scrive: « L'Io non è che una entità verbale e un fantasma metafisico. Questo qualcosa d'intimo, di cui le facoltà sono i differenti aspetti, sparisce con esse: si vede svanire e rientrare nella regione delle parole la sostanza una, permanente, distinta dagli avvenimenti. Non resta di noi che i nostri avvenimenti, sensazioni, immagini, ricordi, idee, risoluzioni: son essi che costituiscono il nostro essere; e l'analisi dei nostri giudizi più elementari mostra, difatti, che il nostro *Io* non ha altri elementi » (1). Ma, ancora col M. Müller, si può chiedere cosa son mai i *nostri* avvenimenti, se non gli avvenimenti di *noi*, ossia dell'*Io*. L'*Io*, pretende il Taine, non è che la *proprietà*, comune a tutti i fatti di coscienza, *di apparirci come interni*, astratta da questi fatti, e trasformata dal linguaggio in sostanza. E ciò è ancora una contraddizione. I fatti di coscienza non possono apparirci come interni se non c'è l'*Io* cui appariscono. — Infine il James dice (2) che *il pensante è il pensiero stesso*, il quale ad ogni momento differisce da quel che precede, ma se lo *appropria* insieme con tuttociò che questo precedente ha di suo. E sostiene a lungo che questo basta

---

zioni, di quelle che la persona prova e di quelle che si rammenta. Ma una collezione o serie non esiste che per i termini che la compongono, i quali essendo fenomeni successivi, quando si produce il secondo il primo non esiste più e il terzo non esiste ancora. Perciò in realtà non vi è mai che un sol termine che ignora assolutamente sia quel che precede come quel che segue. Per aver la collezione o serie bisogna dunque che questi fenomeni successivi contengano un elemento comune e permanente, che duri mentr'essi si succedono e ne faccia la sintesi. Quest'elemento comune, che dà unità alla collezione o serie nella coscienza, è appunto l'*Io*.

Similmente il Ribot dice che l'*Io* è il *sentimento*, complesso e confuso, *del nostro organismo individuale*. Ma, oltrecchè l'*Io* non è solo un sentimento come s'è visto, esso sentimento si compone in realtà di sensazioni cangianti e diverse, e queste suppongono già un principio unico, l'anima, l'*Io*.

(1) *De l'intelligence*, ediz. citata del 1895, vol. I, p. 343.

(2) *Op. cit.*, p. 342 369, 401. — Il Bonatelli osserva benissimo che non siamo già indotti a pensar l'*Io* dall'analogia delle cose esterne; ma diamo una sostanzialità alle cose esterne perchè pensiamo l'*Io*, ed in esso abbiamo l'esperienza d'una vera sostanza (*Psicofobia*, cit. p. 8-9 e segg).

Digitized by Google

a spiegare tutti i fatti dell'esperienza, senza bisogno di *Io* trascendentali, o di anime che non servono nulla all'esperienza. Sia pure: ma, salvo a rinunciar alla ragione senza giovar meglio all'esperienza, come un movimento suppone qualcosa che si muove anche se questo non ci fa scoprire nulla di peregrino, così un pensiero suppone un pensante anche se ciò non fa scoprire fenomeni nuovi; e questo pensante che ritiene i pensieri e li collega e li confronta, è appunto l'anima e l'*Io*.

Posto dunque in chiaro il concetto dell'*Io*, è da ragionare così: se questo principio *percepisce* sè stesso quale unico principio di tutte le nostre operazioni vitali, di tutti i fatti psichici, dunque esso principio *sente sè stesso*, giacchè il percepire suppone il sentire; cioè noi *sentiamo* l'anima nostra come principio di tutte le diverse operazioni. È pertanto manifesto che l'anima è un principio senziente che sente sè medesimo nelle sue operazioni, è *un sentimento sostanziale*, come volevamo dimostrare. Tale sentimento è ora più ora meno energico nei varii individui, e dà luogo perciò a molte gradazioni di forza nella percezione dell'*Io* (gl'inglesi scrivono sempre *I* maiuscolo) ma però è in tutti gli uomini e ne rispecchia l'anima.

Con ciò abbiamo definito quale sia la natura intrinseca dell'anima umana, e si può dirla con diverse parole: *un principio senziente sostanziale: un sentimento sostanziale: una sostanza-sentimento.* Qualcuno potrebbe credere questa una definizione ancora oscura, e dimandare che cos'è poi il *sentimento.* Ma noi abbiamo già visto che il sentimento non si definisce, e gli conviene il verso dantesco

Intender non lo può chi non lo prova;

è un dato primitivo e come un postulato della natura umana del quale tutti siamo consapevoli; chi non sente, e quindi chi non sa per esperienza che sia sentire, non

Digitized by Google

è uomo e nessuno glielo farà capir mai, come non si farà mai capire che sia l'*essere* a chi non ne ha la nozione. L'*essere intuìto* e il *sentimento* sono i rudimenti onde si sviluppano tutte le altre cognizioni e tutte le scienze, gl'inizî d'ogni idealità e d'ogni realtà da noi conosciuta. Quando in una scienza qualunque si vuol domandare il perchè di un'affermazione, di perchè in perchè, di raziocinio in raziocinio si arriva a questi due primi dati di natura, dei quali chi è privo non è più uomo, elementi indefinibili e non insegnabili a chi non li ha. Tutte le definizioni si appoggiano al *sentimento* ed all'*essere*, e ridotte a questi primi rudimenti sono manifeste, com'è nel nostro caso, nè abbisognano d'altra spiegazione.

Il Voltaire ha detto: « Quatre mille tomes de métaphysique ne nous enseigneront pas ce que c'est que notre âme » (1). Ma, se invece di cercare quest' insegnamento nei libri o nel mondo esterno, lo cercheremo entro noi, ove solo si può trovare, basteranno a darcelo due piccole parole.

---

(1) *Dict. philos.*, art. *âme.*

Digitized by Google

LEZIONE XX

L'anima umana è unica e rimane identica in ciascun uomo.

1. Proprietà essenziali dell'anima umana. — 2. Questione dell'*unicità*: meccanicismo, vitalismo, organicismo moderni. — 3. Argomenti per l'*unicità* dell'anima umana. — 4. *Identità* dell'anima umana e i filosofi *fluenti*. — 5. Medesimezza del principio nel mutamento delle operazioni. — 6. Altre prove dell'identità dell'anima ricavate dalla percezione consapevole dell'*Io*, dalla memoria conoscitiva, dall'imputazione, dall'*egoismo*.

1. Dall' analisi delle varie operazioni dell' anima umana e dal concetto dell'*Io* abbiamo ricavato ch'essa è un *sentimento sostanziale*, soggetto e principio supremo attivo di tutti i sentimenti animali, intellettivi e volitivi.

Affine di scrutarne più addentro la natura, veniamo ora a dimostrarne le *proprietà essenziali*, che si possono ridurre tutte alla *semplicità*, dote dello spirito, nel suo pieno significato; dalla qual dote poi si ricava eziandio l'*immortalità*.

La parola *semplicità*, come osserva il Rosmini (1), fu presa e può prendersi tuttavia in varî sensi. Il primo di essi esclude la *moltiplicità*, il secondo esclude l'*estensione*, il terzo esclude la *materialità*. Noi dobbiamo dimostrare pertanto la semplicità dell'anima umana in queste diverse accettazioni della parola.

E per provare che l'anima nostra non è *molteplice*, nè riguardo alle sue svariatissime operazioni simultanee,

(1) *Psic.* n. 430.

Digitized by Google

nè riguardo alle svariatissime operazioni successive ed ai successivi cambiamenti che avvengono in noi, diremo: — prima, come l'anima nostra sia *unica*, ed unica od una in ciascun uomo sebbene compia simultaneamente diversi ufficî e faccia operazioni diverse quali sono quelle del sentire, dell'intendere, del volere; — in secondo luogo, diremo come l'anima umana rimanga *identica* nonostante tutte le variazioni che in noi si succedono.

2. α) La questione se nell'uomo sia un *unico* principio quello che intende, sente e vegeta; o se siano *due*, uno dei quali intende, e l'altro sente e vegeta: o finalmente se sian *tre* uno dei quali intende, il secondo sente, e vegeta il terzo, è stata agitatissima nell'antichità. Quest'ultima opinione delle tre anime fu da molti scrittori attribuita ad Ippocrate Coo, tanto che la moderna scuola medica di Montpellier, sostenitrice di una sentenza simile, gli alzò un busto coll'iscrizione *Hippocrates olim Cous nunc Monspelliensis;* ma negando molti altri scrittori questa asserzione, la cosa rimane incerta. Anche a Platone fu affibbiata la medesima dottrina, e Cicerone scrive: « Plato triplicem finxit animam; cujus principatum, idest rationem, in capite sicut in arce posuit, et duas partes parere voluit, iram et cupiditatem quas locis disclusit: iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit » (1). Ma poichè egli, in molti luoghi de' suoi dialoghi e specialmente nel *Teeteto,* nel *Cratilo* e nel *Fedone*, insegna che l'anima pervade tutto il corpo e con ciò gli largisce il moto e la vita è molto verosimile, come sostiene fra gli altri il Cousin (2), che Platone abbia ammesso l'anima umana quale unico principio di tutta la vita, e colle tre parti non abbia voluto designare se non tre potenze speciali. Tale considera-

(1) *Tuscul.* I, 10.
(2) Cousin, *Oeuvres de Platon*, Paris, 1822, p. 175.

Digitized by Google

zione valga anche per molti scrittori ecclesiastici antichi che sembrano esser caduti nella cosidetta *tricotomia*, ammettendo cioè *tre* elementi nella natura umana: il corpo, il principio vitale e l'anima imperibile.

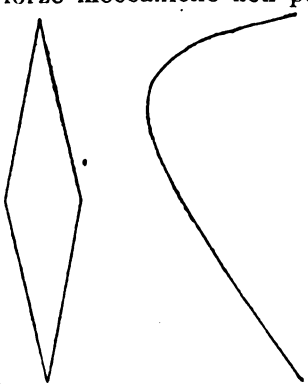
Nei tempi moderni le teorie che combattono l'*unicità* dell'anima umana sono specialmente tre: il *meccanicismo*, il *vitalismo* e l'*organicismo*.

Il *meccanicismo*, propugnato dall'Harvey, dall'Hoffmann, dal Boerhaave e diffuso anzi fra tutti i medici e filosofi nel secolo XVII, deve la sua origine a Cartesio, il quale sosteneva che l'essenza dell'anima è riposta nel pensiero, di cui è propria la riflessione, epperciò l'anima dover esser conscia di tutte le sue operazioni. Ma ella non ha coscienza delle operazioni che avvengono nella vita del corpo, dunque non ne è il principio, ed esse son dovute semplicemente alle leggi *meccaniche* del moto, come quelle degli animali e dei corpi tutti della natura. Tale opinione era seguita ancor testè in Germania, Francia ed Inghilterra dai medici che si dicevano *iatrochimici* ed *iatromeccanici*. — Noi vedremo più innanzi come, lungi dal potersi spiegare le operazioni fisiologiche dell'animalità indipendentemente dal principio senziente colle pure leggi meccaniche, queste leggi meccaniche stesse, nella materia cosidetta bruta, ad un principio senziente necessariamente si riferiscono. Per ora basti osservare riguardo a Cartesio ch'egli ha male conosciuta l'essenza dell'anima e del pensiero come si può rilevare dalle lezioni precedenti, e ne ha confuse le operazioni dirette con le riflesse nelle quali sole l'anima è consapevole. Inoltre, benchè l'anima non sia conscia di tutte le operazioni secondarie che rampollano dal triplice atto primo onde è costituita nella sua natura, percepisce però sè stessa come principio identico in questo triplice atto, il che abbiam visto analizzando il concetto dell'*Io* quale ce lo dà la percezione; e questo è sufficiente a mostrarci com'essa sia il principio identico di tutti gli atti avventizii che ne sgorgano.

Digitized by Google

Il *vitalismo*, che ammette due anime nell'uomo, l'una spirituale ed immortale, principio dell' intelligenza e della volontà, l'altra mortale e distruttibile, principio delle operazioni sensitive e vitali, fu tenuto dal Buffon (1) nel secolo XVIII. Egli, osservando la lotta continua e veemente che ha luogo nell'uomo fra il senso e la ragione, già addotta dai *tricotomisti* antichi, e facendo sua la massima di Gassendi a tale riguardo che *niente può avversare sè stesso*, ammise il *doppio uomo*, come lo disse Plutarco: errore in cui sembra eziandio caduto Giuseppe De Maistre confutato nella sua Psicologia dal Rosmini (2).

Al principio del nostro secolo la celeberrima scuola di Montpellier capitanata da Barthez e poi da Lordat, ritenendo pur col Cartesio che l'anima intellettiva non è il principio delle operazioni vitali e sensitive (come voleva invece l'illustre chimico e medico Stahl, fondatore del cosidetto *animismo*), combattè però acremente la seconda parte della teoria cartesiana, sostenendo che le forze meccaniche non possono produrre tali operazioni,



e che a queste è necessario un principio diverso e superiore, da essi chiamato *principio vitale*. Il Figuier (3), che aderisce a siffatta sentenza, riporta dal Lordat una immagine geometrica di queste due anime, paragonata l'una ad un fuso, il fuso delle Parche, che ha un diametro quasi nullo nel punto ove comincia, e gonfiandosi continuamente fino alla metà, diminuisce poi e termina per

(1) *Discours sur la nature des animaux.*

(2) *Psic.*, n. 718. — Anche il fratello di lui, Saverio De-Maistre, espone scherzevolmente il sistema *dell'anima e della bestia* (io e l'altro) nel *Voyage autour de ma chambre* (c. VII e segg.).

(3) *Conosci te stesso*, traduz. ital. Milano, Treves, 1883, p. 679 e segg.

Digitized by Google

gliarsi di bel nuovo fino alla punta: l'altra parabola una parabola che, partita da un punto imperceptibile, si svolge allungandosi continuamente nell'infinito. Figuier si ferma a notare la differenza fra l'anima vivente detta e il principio vitale, ma quando ci dice che quest'ultimo è una forza come il calorico e l'elettricità, cade nel meccanicismo di Cartesio che la scuola vitalista vorrebbe combattere; poichè il calore, la luce, l'elettricità sono fenomeni materiali soggetti alle leggi meccaniche. Siffatto vitalismo, oltrecchè da molti naturalisti (tra cui Claudio Bernard, Flammarion, ecc.) è seguito da parecchi filosofi contemporanei specie francesi, e in Germania dai Güntheriani (1); e, poichè introduce due anime, due principî, viene talora designato col nome di *duodinamismo*.

---

(1) Il Günther distingue la *Psiche* (anima vegetale e sensitiva, che il Baltzer disse *principio vitale*) dal *Pneuma* (anima spirituale). — Scienziati tedeschi di prim'ordine aderirono al vitalismo, quali Giovanni Müller, Humboldt, Liebig, Wöhler, ecc., ammettendo una *forza vitale* specifica, causa della vita nella materia, che scompariva colla morte senza lasciar traccia, e nella generazione si trasfondeva senza che il progenitore ne perdesse nulla. — Lo combatterono tre scolari del Müller, Ermanno Helmholtz, Emilio Du Bois Reymond, Ernesto Brücke a cui si unì pure Carlo Ludwig (E. Du Bois Reymond, *Ueber den Neovitalismus*, Berlin, 1894). — Del neo-vitalismo è campione Gustavo Bunge, illustre chimico e fisiologo dell'Università di Basilea, specialmente nell'opera *Trattato di chimica fisiologica* al capitolo *Vitalismo e Meccanicismo*. Il Mosso, che nel già accennato discorso all'Università di Torino lo impugna, ne cita però un bellissimo e verissimo brano contro il materialismo: « Quando gli avversari del vitalismo sostengono che negli esseri viventi non agiscono altri fattori che le sole ed uniche forze della materia inanimata, io devo oppormi a questa dottrina. — Sarebbe insensato aspettarci che noi, coi medesimi sensi, potessimo trovare nella natura animata, qualche cosa di altro che nella natura inanimata. — Ma noi abbiamo qualche cosa di più per osservare la natura animata, e questo è il *senso interno* per osservare gli stati e i processi della nostra coscienza.... E che anche questi siano dei movimenti, è una dottrina la quale devo combattere.... Che nelle indagini fisiologiche noi cominciamo dall'organismo più complicato, dall'uomo, questo è giustificato dal fatto che l'organismo umano è l'unico nel quale non siamo limitati nelle nostre indagini ai soli sensi esterni, ma nel quale possiamo addentrarci contemporaneamente da un altro lato, per mezzo dell'osservazione propria, del senso interno, per stendere la mano alla fisica che si avanza dall'esterno ».

Digitized by Google

L'*organicismo*, infine, fu qualche tempo addietro sostenuto da molti scienziati dell'Accademia medica di Parigi, e consiste nell'ammettere che ciascun *organo* inserviente alla vita sia dotato di un principio vitale superiore alle forze brute e cessante colla morte (1). Ma tale teoria, oltrecchè, come la precedente, riducesi infine al meccanicismo cartesiano, attribuendo le operazioni vitali non già ad una sostanza diversa dal corpo, ma, in ultima analisi, allo stesso corpo materiale; ha pure l'inconveniente comune ad essa di sostituire una frase ad una spiegazione, e darne una simile a quella del medico di Molière (nel *Malato immaginario*) il quale diceva che l'oppio fa dormire perchè è in lui una *virtus dormitiva* (2). Cos'è questa incognita virtù vitale? È appunto ciò che si tratta di spiegare, e non si spiega certo con un principio che sfugge ad ogni esperienza, non essendo nè la materia nota per l'esperienza esterna, nè l'anima vera quale ci apparisce nella coscienza all'esperienza interna.

3. Noi, pertanto, cercando l'anima nell'*Io* dov'ella è, non altrove dove non è, diciamo ch'essa è *una*, ed unico principio delle operazioni sensitivo-corporee, intellettive e volitive, condotti a ciò dall'osservazione interna, dalla testimonianza della coscienza, guida più sicura ancora che non sia la sensazione e percezione esterna, in que-

---

(1) *Bulletin de l'Académie de médecine*, a. 1860.

(2) Esame:

Candidato:
Mihi a docto doctore
Domandatur causam et rationem quare
Opium facit dormire.
À quoi respondeo
Quia est in eo
Virtus dormitiva
Cuius est natura
Sensus assoupire

Tutti:
Bene, bene respondere
Dignus, dignus est intrare
In nostro docto corpore

Digitized by Google

sto senso che non possiamo negare ciò che avviene in noi, mentire a noi stessi, travisare i fatti che avvengono proprio nel nostro interno alla nostra presenza. — Ecco dunque gli argomenti:

1.° Noi siamo consapevoli di sentire, di pensare, di volere, e siamo consapevoli del pari di essere quell'uno e istesso tanto quando sentiamo, come quando pensiamo e vogliamo. Ciò sarebbe impossibile se l'anima non fosse unica; poichè, se queste tre potenze appartenessero a tre soggetti numericamente distinti, uno sentirebbe senza pensare e volere, l'altro penserebbe senza sentire e volere, il terzo vorrebbe senza sentire e pensare: l'uno non saprebbe dell'altro e ciascuno farebbe da sè. Questo è contraddetto dalla coscienza assolutamente (1).

2.° Il fatto della conoscenza delle cose sensibili, il fatto della percezione intellettiva dimostra che l'anima intelligente non è altra dall'anima senziente. Acciocchè lo spirito nostro possa formarsi le idee coll'idea dell'essere indeterminato e colle determinazioni che apprestano i sensi, bisogna che abbia in sè tanto l'intuizione dell'idea indeterminata come le sensazioni che danno le determinazioni. — Così dicasi dell'atto del volere che è conseguenza dell'atto intellettivo.

3.° In generale il nesso dinamico fra tutte le potenze e le operazioni umane che influiscono l'una sull'altra, le sensazioni sulle intellezioni, queste sulla volontà, l'istinto animale sull'istinto spirituale, la volontà sulle altre potenze, ecc., ecc., mostra quanto sia assurdo l'ammettere tanti principi supremi l'uno indipendente dall'altro.

4.° A quest'argomento è molto affine quello dell'Alighieri, là ove dimostra che talora un'operazione vivace e forte di una specie assorbe siffattamente l'attività del-

---

(1) Prendasi una sentenza di dodici parole, e si comunichi a dodici uomini una parola per ciascuno a parte. Nessuno di essi avrà la cognizione dell'intera sentenza.

Digitized by Google

l'anima da sospendere quasi le altre, ciò che prova esser ella il principio di tutte:

> Quando per dilettanze, ovver per doglie,
> Che alcuna virtù nostra comprenda
> L'anima bene ad essa si raccoglie,
> Par che a nulla potenzia più intenda;
> E questo è contro quell'error che crede
> Che un'anima sovr'altra in noi s'accenda.
>
> (*Purg.* IV, 1 e segg.)

Emmanuele Kant quando era preso dagli atroci dolori della gotta soleva fissare volontariamente la sua attenzione su qualche problema più o meno arduo, e così cessava di sentirli o li sentiva meno (1). Biagio Pascal, una notte, per dimenticare un gran dolor di denti, risolvette il problema della cicloide. Archimede, applicato ai suoi calcoli geometrici, non si accorse della presa di Siracusa. Spesso i soldati, nella foga della battaglia, non avvertono le loro ferite. Anche nei pazzi alcuna volta si notano fenomeni simili: le allucinazioni scompaiono subito che la loro attenzione è assorbita da qualche cosa, foss'anco dal medico che li visita. In generale l'oscuramento delle nostre sensazioni, delle nostre immagini, dei nostri pensieri, dei fenomeni psichici l'uno per opera dell'altro, mostra esservi un principio unico, comune soggetto di tutti.

La medesima conclusione si può trarre da un altro fatto descritto da Victor Hugo: « Non v'è nessuno che non abbia osservato in sè medesimo come l'anima, ed è un maraviglioso effetto della sua unità congiunta all'ubiquità, abbia la strana attitudine di ragionare, quasi freddamente, nelle posizioni più violente; e come sovente accada che la passione la più desolata e la massima disperazione, nella stessa agonia de' loro più tetri monologhi, si propongono dei temi e discutono delle tesi.

(1) Em. Kant, *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Versatz seiner Krankhaften Gefühle Meister zu sein*, Vol. I.

Digitized by Google

La logica si frammischia alla convulsione e il filo del sillogismo ondeggia senza spezzarsi nella lugubre bufera del pensiero » (1). — Come ben dice il poeta francese, ciò dimostra la presenza di un'unica anima in tutte le azioni, giacchè il fenomeno del discorso razionale si vede così intimamente mescolato col fenomeno della esaltazione del sentire. I due fatti, poi, accennati da Dante e dall'Hugo, appunto perchè in apparenza contrarî danno ragione dell'unità dell'anima e della duplicità sua rispetto ai termini, cose che si conciliano.

Per noi non c'è veruna contraddizione a pensare che una stessa sostanza sia principio di operazioni radicalmente diverse, perchè queste operazioni traggono la loro diversità dall'atto primo con cui l'anima nostra è unita da una parte al termine corporeo in cui avvengono tutti i fenomeni della vita sensitiva, e dall'altra all'oggetto ideale ove hanno luogo i fenomeni della vita intellettiva e volitiva. Sicuramente non si può confondere le operazioni di una specie con quelle dell'altra, e non bisogna dire, come diceva lo Stahl, che le operazioni della vita animale sono operazioni razionali, poichè l'anima in quanto pensa non è l'anima in quanto sente: è vero, però, che se noi consideriamo il principio sensitivo e il principio intellettivo, non rispetto ai loro termini, ma in sè medesimi, vediamo che sono un principio solo riuniti nella semplicità del nostro spirito in una punta suprema ch'è il *principio razionale* da essi risultante. Questa è l'anima umana contenuta nell'*Io*: potrà esserci nell'uomo qualche altro principio senziente e vegetante distinto dall'Io, ma esso non sarebbe in tal caso l'anima umana sibbene qualcosa di diverso da quella, di cui ora non parliamo.

---

(1) *Les Miserables*, p. IV, l. XIII, c. 3.

Digitized by Google

4. β) Per compiere la dimostrazione della *semplicità* dell'anima umana in quanto essa si oppone alla *molteplicità*, dopo averne dimostrato l'*unità* riguardo alle sue svariatissime operazioni simultanee, dobbiamo provarne, come fu detto, l'*identità* rispetto alle svariatissime operazioni successive ed ai successivi cangiamenti che si operano in noi. Dobbiamo cioè dimostrare che l'anima umana, unica e sola per ciascun individuo, è sempre *la stessa* fin dal primo momento della sua esistenza. Questo, per fermo, non può dirsi dell'organismo corporeo: nel quale, per le continue alterazioni dei solidi e dei fluidi che lo compongono e per l'incessante ricambio fra gli elementi interni ed esterni, che succede in forza della nutrizione, dell'assorbimento, della respirazione, ecc., avverasi il fatto di un totale e periodico rinnovamento, che i fisiologi in generale estendono da sette anni circa ad uno, mentre il Moleschott non esita restringerlo a trenta giorni (1).

Già Seneca avea scritto: « Nemo nostrum idem est in senectute qui fuit iuvenis; nemo est mane qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more; quidquid vides currit cum tempore; nihil ex his quæ videmus manent. Ego ipse dum loquor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus: *In idem flumen bis non descendimus.* Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est » (2). Eraclito infatti, cui allude Seneca, in-

---

(1) *La circolazione della vita.* — Insegna la fisiologia che il sangue compie un'intiera circolazione nel nostro corpo a condizioni normali, in circa 3 minuti: ossia percorre tutto il corpo 20 volte in un'ora e 480 volte in un giorno. In ognuna di queste circolazioni il sangue, partito carico di elementi nuovi, è tornato trascinandosi dietro i materiali vecchi che furono sostituiti in ogni menoma parte del corpo e che devono essere espulsi. È verosimile che, dopo aver subito questo rimutamento quasi a cinquecento riprese, gran parte del nostro organismo si sia cangiato anche in un sol giorno. Le esperienze di Flourens e di altri tenderebbero a dimostrare che un cambiamento totale si verifica in pochi mesi. Del resto rimane sempre che, come disse il Cuvier, *la vie est un tourbillon perpetuel.*

(2) *Epist.* 58.

Digitized by Google

segnava che tutto scorre, tutto è in moto perpetuo senza tregua, senza tranquillità e senza riposo, in un continuo flusso e riflusso. Ciò egli esprimeva con un'immagine energica e rimasta proverbiale, dicendo che noi non entriamo mai due volte nello stesso fiume, ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ, sia perchè è un'altr'acqua che sopravviene a quella che fugge, sia perchè noi stessi cangiamo incessantemente e quando ridiscendiamo nell'acqua non siamo più i medesimi.

Aristotele poi scrive di alcuni filosofi che « vedendo come tutta questa natura sensibile si muova, e che di cosa che si cambia non si può dire nulla di vero, conchiusero che non si possa dir vero di cosa che si cangia tutta per ogni verso. Giacchè da questa veduta è scaturita la dottrina più estrema: quella di coloro i quali professano di eraclitizzare, quella appunto di Cratilo, che finì per credere che non si deva parlare, e moveva il dito solamente, e l'aveva con Eraclito per aver detto che non si poteva entrare due volte nello stesso fiume: neppure una credeva lui » (1). E Alessandro di Afrodisia commenta: « Credeva non si dovesse dir nulla, perchè veruna cosa dura il tempo che ci bisogna ad annunciarla: giacchè quella cosa che forma il soggetto del discorso, qualunque sia, a cagione del fluire perpetuo, è tutta nell'alterarsi e diventare altra, di maniera che quello che se ne dice, non s'accorda mai con quello che la è. Perciò pretendeva che quella tal cosa si mostrasse solo col dito senza chiamarla pietra o legno o oro o altro: giacchè queste enunciazioni non si trovano mai vere per l'alterarsi continuo e il mutarsi essenziale della cosa: dove quella che si mostra col dito, sarà pure ciò che è mentre si mostra » (2). Non so se altri sia andato ancora più in là osservando che anche mentre si mostra una cosa col dito, a cagione del moto incessante in cui sono tutte

(1) *Metaph.* IV, 5.
(2) *Ott. e Pass.* p. 161.

Digitized by Google

le sue parti, si cangia, levando quindi quest'ultimo ripiego: il certo è però che quei filosofi antichi di scuola ionica non rispettarono l'immutabilità e l'identità dell'anima umana da essi pur troppo materializzata.

Noi pertanto contro questi filosofi, che Platone per celia appella *fluenti*, τοὺς ῥεόντας (1), diciamo che, nonostante il mutare continuo degli elementi corporei e insieme ad essi delle operazioni sensitive, intellettive e volitive dell'anima, l'anima stessa permane identica senz'ombra di mutazione.

5. Come ciò possa essere risulta chiaramente dalla distinzione radicale che passa tra gli *atti secondi* e l'*atto primo*, tra l'*azione* di un ente finito qualunque e quest'*ente finito* medesimo che ne è la causa, il principio, il soggetto. Altro è l'atto speciale del sentire e dell'intendere, altro è la sostanza, il principio senziente onde quest'atto scaturisce. Ora l'identità e immutabilità che cerchiamo appartiene bensì al principio delle azioni, ma non alle azioni medesime che cangiano e si succedono le une alle altre, essendo tutte contenute virtualmente nel principio il quale è costituito nella sua natura da un atto primo onde tutte si sviluppano quali atti secondi. Osserviamo adunque: quando avviene una modificazione nel nostro sentimento, una sensazione avventizia, cessa forse il sentimento fondamentale? No, ma si sperimenta un nuovo atteggiamento di quel permanente sentire: anzi, è perchè il sentimento fondamentale non cessa che si sperimenta questa particolare sensazione che ne sorge. Dunque l'atto primo rimane identico. Così pure, quando il principio intelligente esce fuori ad una nuova intellezione, cessa forse l'intuizione fondamentale? No, ma anzi questa nuova è una determinazione di quella e non sarebbe ove quella cessasse. Dunque anche qui l'atto primo non cangia. Perciò il principio di tutte queste

(1) Frid. Ast, *Lexicon Platonicum*, voce ῥέω.

Digitized by Google

azioni successive rimane immutato. — In questo modo inoltre si capisce come tutta la transmutazione dell'organismo non osti all'identità del principio che lo sente, poichè, avvenendo questa gradatamente sotto l'influenza del sentimento fondamentale che agisce come forza plasmatrice, tutto il corpo si ricostituisce secondo lo stesso stampo ed il sentimento fondamentale rimane immutato, giacchè il sentire è sempre lo stesso per quanto si muti la materia esteriore, quando essa agisce allo stesso modo: così si ha la stessa sensazione di rosso, qualunque sia la materia, purchè agisca sempre allo stesso modo con quel dato numero di vibrazioni. Tanto più immutata rimane l'intuizione permanente dell'oggetto ideale in cui nessun cangiamento può avvenire al termine, ch'è impassibile. L'identità dell'anima umana adunque, quale principio di tutte le operazioni nella sfera del senso e dell'intelligenza, è dimostrata.

6. Essa però si può confermare in altri modi.

a) Anzitutto la coscienza, guida sicura dei fatti psicologici, ci rende certi che in tutti i tempi, in tutti i luoghi, in tutte le circostanze, è sempre stato lo stesso *Io;* tutte le operazioni, tutte le mutazioni, sono sempre da riferirsi al medesimo *ille ego,* come direbbe Virgilio. L'intima consapevolezza ci attesta d'essere sempre i medesimi oggi, ieri, l'altr'ieri. La percezione dell'*Io*, quindi, ci conferma la nostra identità: « Alia est ætas infantis, pueri, adolescentis, senis: *ego* tamen *idem* sum, qui et infans fui, et puer, et adolescens. Sic quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est. Non enim puerum mihi aut juvenem, aut senem, sed *me* natura commendat » (1).

b) In secondo luogo il concetto che abbiamo del tempo trascorso nella nostra vita, e la reminiscenza delle età passate e delle gioie e dolori che alternativamente poco

(1) Senec., *Epist.* 121,

Digitized by Google

o molto tutti abbiamo provato, rende testimonianza della nostra identità. La memoria è una facoltà organica per cui si risuscitano in noi, o direttamente o per associazione, sensazioni già provate altra volta, ripresentandosi alla nostra cognizione. Ora se noi conosciamo d'aver già avuto queste sensazioni e idee altra volta, è dunque lo stesso principio senziente ed intelligente in cui adesso si riproducono quello che allora le ebbe. Ciò dimostra ineluttabilmente l'identità dell'anima umana; poichè senza di essa nè la memoria propriamente detta, nè la stessa cognizione che si appoggia sempre a memoria di cognizioni precedenti (*Non fa scienza — Senza lo ritener l'avere appreso*), sarebbe possibile. — Perciò quando, nell'*Anfitrione* di Plauto, Mercurio rivestito delle forme del servo Sosia vuol persuaderlo che non è lui ma un altro, il vero Sosia confuso e sbigottito si attacca però al fatto della cognizione e della memoria per sostenere la sua identità ed esclama:

Certe edepol, quom illum contemplo, et formam cognosco meam
Quemadmodum saepe in speculo inspexi, nimium similis est mei.
Sed quom *cogito*, equidem certe sum *idem* qui semper fui (1).

c) Questo prova eziandio la consapevole e intelligente previsione del futuro, pel quale ci affatichiamo colla certezza cosciente, riflessa dal passato. Come ora godiamo i frutti del lavoro già fatto, così saremo sempre noi quelli che trarremo vantaggio di soddisfazioni materiali, e ancor più morali, dal lavoro presente. Lo stesso *egoismo*, che ha sì profonde radici in tutti gli uomini, da essere, come dicono i moralisti, causa di tutti i mali morali, viene però ad attestare dell'esistenza ed identità dell'*Io*. Se non ci fosse l'*Io*, ogni intelligenza (dato che esister potesse un'intelligenza la quale confronti

(1) Atto I, sc. I.

Digitized by Google

altri a sè) sarebbe radicalmente altruista, o almeno non egoista ma indifferente (1).

d) Oltre a ciò non sarebbe possibile tra gli uomini la morale imputabilità delle azioni effettuate in ogni tempo e condizione della vita, quando non fosse un'indubitabile verità la perpetua medesimezza dell'anima nostra: ciò che il senso comune abborre e formerebbe la rovina dell'umano consorzio. Ogni imputato che cerca di dimostrare un *alibi*, ne avrebbe uno pronto nella mutazione totale del corpo e dell'anima. Come mai un tribunale condannerebbe un individuo affatto innocente del delitto commesso da *un altro* individuo tanto tempo fa?

e) In ultimo, tale identità dell'anima nostra è eziandio una conseguenza della sua natura al tutto inestesa, incorporea, ed immateriale, che non lascia luogo a successivo cambiamento, nè a graduale aggiunta o sostituzione di parti quale accade nell'organismo corporeo.

Queste altre proprietà essenziali dell' anima dobbiamo or appresso dimostrare.

---

(1) Ved. il bellissimo *Paradosso Psicostatico* del signor Paolo Desbazeilles pubblicato nel fascicolo del febbraio 1890 della *Revue Philosophique*, e tradotto in italiano dal Bonatelli sulla *Rassegna Nazionale*, 1 dicembre, 1890.

Digitized by Google

LEZIONE XXI

L'anima umana è inestesa.

1. *Inestensione* dell'anima umana: proposizioni che la riguardano come puramente sensitiva. — 2. L'esteso non può esistere senza l'inesteso: vero concetto dell'anima, e mezzi per acquistarlo. — 3. L'esteso non può sentir l'esteso: dunque il principio che sente è inesteso. — 4. Dall'unificazione delle sensazioni doppie si prova l'inestensione del principio senziente. — 5. Dalla maniera con cui le sensazioni avvengono in noi, si prova il medesimo: unificazione delle sensazioni doppie. — 6. Modo con cui nascono le sensazioni. — 7. Dalle attività che si suscitano nel principio senziente, si conferma ch'è inesteso. — 8. Si dimostra l'inestensione dell'anima umana anche come intelligente e volitiva.

1. Venendo al secondo significato che si attribuisce alla *semplicità*, cioè quello che esclude l'*estensione*, dimostriamo che l'anima umana è *inestesa*.

L'anima umana, congiunta da una parte al termine corporeo e dall'altra all'oggetto ideale, è, come abbiam visto, il principio di operazioni dell'ordine sensitivo-corporeo e dell'ordine intellettivo. Considerata sotto ambedue questi aspetti, essa ci fornisce prove della sua inestensione.

Riguardo all'anima sensitiva possiamo stabilire:

a) L'*esistenza* stessa del corpo esteso suppone un principio inesteso a cui è unito.

b) Il *fatto del sentire corporeo* suppone che al corpo sia unito un principio inesteso che lo senta.

c) La *maniera* con cui avvengono le svariate sensazioni corporee suppone pure l'inestensione del principio senziente.

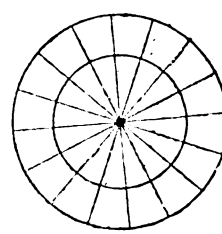
Digitized by Google

d) Le *attività* che suscitano queste sensazioni nel principio senziente suppongono anch'esse l'inestensione di questo principio.

Proviamo queste proposizioni una ad una.

2. *a*) Ogni corpo è divisibile indefinitamente, poichè ogni corpo, se è corpo, ha parti; e, s'immagini piccolo finchè si vuole, avrà sempre la parte destra fuori della parte sinistra, la parte anteriore fuori della posteriore, la parte di sopra fuori della parte di sotto, e così via. I fisici dicono *atomi*, ossia indivisibili, i corpi minimi: ma si tratta non di una indivisibilità intrinseca, sibbene soltanto rispetto alle forze di cui disponiamo. In sè, l'*atomo* se è corpo, se è esteso, è divisibile sempre. L'esser un corpo piccolo o un corpo grosso non cangia la natura del corpo, perchè il grande e il piccolo sono cose affatto relative. Se nella divisibilità ci si dovesse fermare, se, in altri termini, l'esteso constasse di elementi definiti oltre i quali non fosse possibile andare; se, come dicono talora per comodità di linguaggio i matematici, realmente la linea constasse di una serie di punti non più oltre divisibili, ne verrebbero molti assurdi, di cui ecco alcuni:

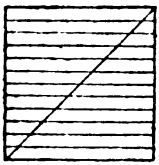
I. ***Il circolo minore sarebbe eguale al maggiore.*** Infatti non vi è punto nella circonferenza maggiore dal quale non si possa condurre un raggio al centro. Ma ogni raggio passa per un punto distinto di qualsiasi circolo concentrico; altrimenti si incontrerebbero due raggi diversi in un punto fuori del centro, il che è impossibile. Dunque il circolo minore avrebbe tanti punti od elementi quanti il maggiore, e sarebbe uguale ad esso.



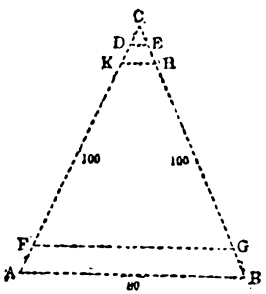
II. ***La diagonale non sarebbe maggiore dal lato.*** Infatti, si tirino delle parallele alla base da ogni punto

Digitized by Google

di un lato al punto corrispondente dell'altro. Esse incontreranno la diagonale in altrettanti punti, riempiendo tutto lo spazio. Dunque la diagonale, avendo tanti punti quanto il lato, sarà uguale ad esso.

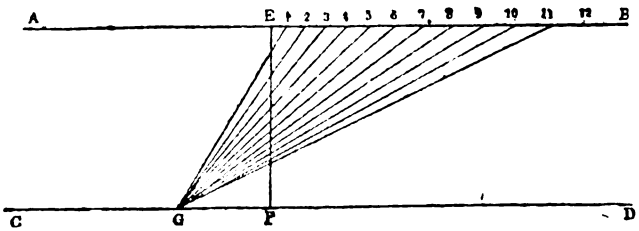


III. *La base del triangolo non sarebbe maggiore di qualunque parallela condotta internamente da un lato all'altro.* Infatti, suppongasi che la retta AB consti di 80 punti, e i due altri lati del triangolo isoscele ABC di 100 punti.



Ora, i punti D ed E immediatamente successivi a C distano tra loro, e distano almeno di un punto: perciò la linea DE consta almeno di *tre* punti. Similmente consterà almeno di *quattro* punti la linea KH determinata dai punti K ed H immediatamente successivi; e così di seguito, finchè la linea FG al 90° punto avrebbe la lunghezza di più che 90 punti (91), mentre invece la base, per ipotesi, consta di soli 80.

Che l'esteso sia divisibile all'indefinito si può provare anche direttamente così: — Sia la retta EF perpen-



dicolare tra due parallele AB e CD. Dal punto G si conducano delle rette ai punti della parallela AB equidistanti tra loro e posti dalla parte opposta della perpendicolare EF. Ciò posto, la retta EF può esser divisa in

Digitized by Google

tante parti quante sono le rette che si possono condurre in questo modo. Ma il numero di queste rette è indefinito, potendosi AB prolungare indefinitamente; dunque la retta EF si può dividere all'indefinito (1).

Questa indefinita divisibilità dell'esteso rivela un'indefinita molteplicità di parti, e condusse già molti pensatori fin da antico ad ammettere l'esistenza dell'anima, cioè di un principio *inesteso ed uno* che desse unità a siffatto molteplice sconfinato: e distinguevano nel corpo la *materia* dalla *forma;* l'una fonte di molteplicità, l'altra fonte di unità, senza della quale il molteplice sarebbe assurdo (2).

---

(1) Tilmannus Pesch, *Institutiones Philosophiæ Naturalis,* Ed. altera, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1897, vol. I. p. 33-38. — È vero bensì che l'indefinita divisibilità dell'esteso dipende dalla natura delle nostre facoltà, che possono sempre iterare il loro atto, e massime dalla natura della nostra mente, la quale, mediante il concetto di possibilità, può andare innanzi all'infinito (Rosm., *N. S.,* n. 830); ond'è che S. Tommaso scrisse che « il continuo (esteso) ha infinite parti in potenza, e nessuna in atto ». Ma è da riflettere eziandio che a questa nostra facoltà di dividere in parti e limitare l'esteso, corrisponde il fatto che esse parti sono realmente l'una fuori dell'altra, e la destra è realmente fuori della sinistra e l'anteriore della posteriore; tanto è vero che se ne può misurare la distanza, ed è affatto indifferente che essa sia di un chilometro o di un millimetro: basta che una parte disti dall'altra foss'anco della quantità più piccola, per dire che è fuori di questa.

(2) Nell'antica scuola italica, Zenone di Elea, famosissimo dialettico, avendo riconosciuto il principio che *l'esteso non ha alcuna unità in sè medesimo,* avea negato addirittura l'esistenza dei corpi come fenomeno bugiardo e contradditorio.

Nemesio, nel suo libro *De natura hominis,* ci riferisce: « Contro tutti quelli che affermano l'anima esser corpo bastano quelle cose che furono disputate da Ammonio maestro di Plotino e da Numenio pitagorico. Ed elle son queste. I corpi si mutano e affatto si dissipano, dividendosi all'infinito. Dunque, se in essi nulla rimane che sia immutabile, hanno pur uopo di qualche cosa che li contenga e quasi restringa insieme, e li rattenga, il che si chiama *anima.* Il perchè, se l'anima è un corpo qualunque, si finga pur tenuissimo, or di nuovo che cosa sarà ciò che lo conterrà? Poichè abbiamo pur dimostrato che ogni corpo ha bisogno di un che, dal quale sia contenuto e così all'infinito, fino a che perveniamo ad una qualche cosa che sia al tutto priva di corpo ». (Cfr. Rosm. *Psic.,* n. 444). Ecco fatta l'ammenda della precedente scuola ionica, la quale badava solo alle cose materiali.

S. Tommaso scrive espressamente: « Omne corpus divisibile est.

Digitized by Google

Da ciò si vede che non bisogna, come son presti a far molti, immaginare l'inestensione dell'anima come quella di un punto matematico. Molti non si possono formare altro concetto della semplicità inestesa che quella del punto, il quale non è un ente reale esistente in natura, ma solo un' astrazione della nostra mente, che considera l'estremità di una linea o l'intersezione di due, e non si può staccare dalla linea senza che diventi una lineetta ancor esso. Il punto è quindi una mera relazione fra più enti estesi, un'astrazione ricavata dalla materia; e coloro che lo pigliano come esempio della semplicità dell'anima si mettono sopra una via falsa ove li spinge un pregiudizio materialistico, allontanandosi, con queste similitudini tolte dall' esteso, dal vero concetto che bisogna farsi dell' anima inestesa. Il punto non è solo *ciò che non ha parti,* come poco esattamente lo definì Euclide, sibbene è *ciò che ha una situazione nell' estensione, ma con le dimensioni astrattivamente ridotte a zero* (1). Parlando dell' anima, al con-

---

Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus... Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum quod est *anima,* vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile » (*Contra Gent.,* l. II, c. 65). L'anima, che fa del molteplice un tutto uno, chiamavasi anche *forma,* perchè, come dicevasi, *forma dat esse rei* e *ab eodem habet res quod sit ens et quod sit unum* (*S. Th.,* I, q. 76, a. 3). Ma si noti l'uso diverso delle parole *materia* e *forma* nell'ordine intellettuale e nell'ordine reale.

Il Leibnitz da queste considerazioni sull'esteso fu condotto alla sua dottrina delle *monadi* quali elementi di tutto l'universo, ma elementi inestesi, da non confondersi nè cogli *atomi* fisici, nè coi punti semplici, cose che appartengono sempre all'esteso ed al sensibile. Parecchi fisici moderni sono ricorsi invece a questi punti semplici, ammettendo, dopo il Boscovich, che i corpi siano il risultato di punti inestesi di forza senza più alcuna parte assegnabile. Ma si va incontro alle difficoltà suaccennate.

(1) Euclide ha definito il punto: Σημεῖόν ἐστιν οὗ μέρος οὐδέ (Eucl., L. I, def. 1ª). Intorno alla qual definizione è da notarsi: α) Essa contiene soltanto una *negativa.* — β) Non è *convertibile,* come dovrebb'essere una buona ed esatta definizione. Poichè, se è vero che un punto è ciò che non ha parti e quindi non estensione, non è poi vero che tutto ciò che non ha estensione sia un punto.

Questi due inconvenienti si schiverebbero qualora si definisse il punto:

Digitized by Google

trario, bisogna distogliere il pensiero da ogni situazione, collocamento, luogo, ecc.: bisogna rinunciare non solo a vederla e toccarla, ma eziandio ad immaginarla, perchè l'immaginazione, facoltà sensitiva, non si rappresenta che i corpi. — I mezzi per giungere a un concetto esatto di essa son due: I) *Il ragionamento*, che dall'esteso ci fa risalire all'inesteso, altrimenti non avremmo nessuna unità nell'universo corporeo. II) *L'osservazione interna* e cosciente, colla quale il concetto già così acquistato si verifica e vivifica. In noi, e nella nostra coscienza, noi percepiamo direttamente l'unità e la forza attiva del principio senziente sostanziale, che invano cercheremmo altrove, affidandoci solo ai sensi esterni rivolti verso i corpi. È dal di dentro, non dal di fuori, che si deve partire se si vuole intendere la vera natura del mondo psicologico. E come è certo che tutti i fenomeni fisici si fondano sui fenomeni psichici e il mondo esteriore sul mondo interiore, altrettanto è certo che l'anima è più direttamente e più facilmente e più certamente conosciuta che non il corpo, poichè essa sola è immediatamente presente a sè, mentre tutto il resto non può essere che oggetto d'una conoscenza mediata o rappresentativa (1).

3. *b*) Lasciando di considerare i corpi in generale, e tornando dentro di noi nei penetrali della nostra coscienza, veniamo alla seconda tesi.

Noi sentiamo, noi percepiamo intellettivamente il nostro sentimento, noi conosciamo anche riflessamente il nostro sentire. Il sentimento nostro, adunque, è un

---

« Ciò che ha *posizione* nello spazio, ma non grandezza o *estensione*. » La parte affermativa racchiude quello che è essenziale ad un punto, e renderebbe la definizione possibile a convertire.

(1) È una frase del Cartesio questa: « l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même *plus aisée à connaître que lui* ». Essa fu ripetuta con molto maggior ragione dal Rosmini (*Antropol.* p. 67).

Digitized by Google

fatto, e si tratta di spiegarlo. Or diciamo che non si può spiegare il fenomeno generale del sentimento senza ammettere un principio senziente al tutto inesteso. L'esteso non può sentire l'esteso.

La dimostrazione generale per quanto riguarda il nostro sentire corporeo, si può enunciare così: — Dato un soggetto che senta più parti dell'esteso e che colla sua attività sia presente contemporaneamente a tutte unificandole in sè, questo soggetto non può essere che semplice. Infatti, se un principio con un solo atto abbraccia più cose estese, egli è di natura opposto all'esteso medesimo, perchè l'esteso non può che toccare con una parte un'altra parte di esteso. Ora l'anima nostra sente contemporaneamente e con tutta sè stessa il corpo esteso in tutta la sua molteplice varietà di parti e con un atto unico. Dunque essa non può essere estesa.

Ammettiamo, per ipotesi, che non ci sia bisogno di alcun principio senziente inesteso, ma la proprietà di sentire sia del corpo nostro esteso. Dapprima osserviamo che questo corpo, se non è congiunto ad un principio inesteso, ci si dissolve in un numero indefinito di parti di cui non si può mai venire a capo, ciascuna ristretta a sè e composta di altre parti. Ciò fu dimostrato nella prima tesi. Pertanto anche la sensitività aderente a queste parti ci svanirebbe dinnanzi: non potremmo mai avere *un principio senziente*, ma sempre molti principi, dileguantisi all'infinito. — Anche se si ammettessero i punti matematici dei moderni, la sensitività aderente ad essi sarebbe altrettanto incapace di spiegare il sentimento dell'esteso, come essi sono inetti a dar ragione dell'esistenza dell'esteso medesimo: i punti matematici sono una cosa qualunque estesa le cui dimensioni l'astrazione mentale riduce a zero, e a zero pure si ridurrebbe in tal caso la sensitività: i punti matematici non hanno sfera d'azione nell'esteso perchè il punto non esce di sè stesso, e se si concede ad essi questa sfera d'azione bisogna ridonare loro di nuovo le dimensioni di cui si

Digitized by Google

erano privati mentalmente e ridiventano corpi estesi; ond'è che la sensitività loro non potrebbe mai sentire l'esteso. — Bisogna adunque col puro pensiero abbandonare al tutto il campo dell'estensione e dello spazio, lasciare in disparte tuttociò che ne partecipa in qualsivoglia modo, e pensare che la facoltà di sentire sia aderente ad una sostanza semplice che può agire sull'esteso, sentirlo, ma senza essere estesa essa medesima.

Pietro Bayle, noto filosofo razionalista e scettico del secolo scorso, aveva pur riconosciuto la forza di questa considerazione a provare, dal fatto che noi abbiamo il sentimento e quindi la percezione e la nozione delle cose estese, l'inestensione del principio senziente, non potendo l'esteso sentire nè conoscere l'esteso. Egli osserva, infatti, che se noi immaginassimo una sfera cosmografica dotata di sentimento e di cognizioni ed avente sopra di sè disegnate le varie parti del mondo, non vi sarebbe in essa chi sentisse e conoscesse tutta l'Europa, o tutta l'Asia, o tutta Amsterdam, o tutta la Vistola (1). Quest'esempio è addotto anche dal Galluppi che prova questa medesima verità nel seguente modo: Supponendo che l'anima umana sia estesa, quella parte che sente nel capo sarà diversa da quella che sente nel piede, e se raffiguriamo il corpo nostro ad un globo geografico, quella parte d'anima che sente in Europa non sarebbe quella che sente in Australia, ecc.

Appellandoci alla nostra coscienza noi vediamo che nel sentimento fondamentale corporeo di cui siamo forniti vi ha un principio senziente il quale effonde bensì la sua azione nell'esteso e con essa è presente a tutte le parti assegnabili, ma rimane in sè medesimo inesteso: quel principio che sente nel lato destro è quello stesso che sente nel lato sinistro, in alto, in basso, dappertutto: e dobbiam quindi riconoscere che le proprietà essenziali del principio senziente sono affatto opposte alle

(1) *Dict. hist. crit.*, art. *Leucippe.*

Digitized by Google

proprietà essenziali del termine sentito e rivelano una natura del tutto contraria; esteso questo, inesteso quello.

Ciò risulta eziandio dalla molteplice varietà dei sentimenti anche solo corporei (non parliamo dei sentimenti intellettivi e volitivi) che può subire un medesimo principio rimanendo in tutti identico, come abbiamo già prima osservato. Esso può avere contemporaneamente molte sensazioni della vista, dell'odorato, del gusto, del tatto, della fame, della sete, ecc., cosa che non potrebbe avvenire se fosse esteso, poichè allora in un sentimento dovrebbe sentire con una parte ed in un altro con un'altra al tutto estranea e fuori della prima. Solo un principio inesteso può unire insieme tante sensazioni e rendersi il soggetto di tutte; perchè se il soggetto delle sensazioni fosse diviso in due particelle per minime che fossero, o anco se si vuole, in due punti matematici, quel punto che sente la sensazione sua non potrebbe sentire la sensazione dell'altro punto. Perciò l'unità del principio senziente in molte sensazioni prova manifestamente la perfetta sua *inestensione*.

È quindi da ritenersi che il sentire non è del corpo esteso; bensì dell'anima inestesa che sente i corpi esterni per mezzo del corpo da lei sentito immediatamente e fondamentalmente: « *Sentire non est corporis*, diceva con gran verità l'antico filosofo africano, *sed animae per corpus* » (1). E non è esatto dire, come si dice, che l'occhio vede, l'orecchio ascolta, il palato gusta, l'olfatto odora, la mano palpa: sibbene che l'anima, il principio senziente inesteso, prova tutti questi sentimenti per

---

(1) S. Agost., *Super Genesim.* — Anche Platone (Cfr., Bonghi, *Fed.* p. 16) insegna che è l'anima che sente, ed è quella stessa che giudica delle sensazioni. E Cicerone, dopo aver negato a sua volta che il corpo senta, *neque enim est ullus sensus in corpore;* dei sapori, odori, colori, ecc. aggiunge: « quae nunquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur, ut idem omnium iudex solus esset. » (*Tusc.* I, 46).

Digitized by Google

mezzo dei detti organi configurati a produrre in essa le diverse sensazioni. « Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in semetipsa quod extrinsecus nuntiatur » (1). Dante Alighieri attribuisce non già al corpo ma all'anima il *sentire,* in quel verso già citato ove la appella un principio

Che vive e *sente* e sè in sè rigira.

Riassumendo in ultimo: il fatto dell'esistenza del corpo esteso ci ha condotto ad ammettere un principio inesteso a cui sia unito; l'altro fatto non meno evidente che l'esteso è da noi sentito, ci conduce ad ammettere in noi un principio senziente inesteso, il quale essendo presente contemporaneamente a tutto il nostro corpo esteso, e sentendolo con un sentimento fondamentale, ne senta anche le modificazioni che gli arrecano gli altri corpi, e in questo modo sente tutte le realità estese che sono all'esterno. Questi due fatti adunque basterebbero ad abbattere il materialismo psicologico, il quale nega esserci fra gli elementi che costituiscono l'uomo altro che i materiali, rilegando fra i sogni e le chimere ogni sostanza semplice e priva di estensione.

4. *c*) In particolare il modo con cui avvengono le sensazioni dimostra che il principio senziente è inesteso. Basterà accennare a due fatti:

A. — *Unificazione delle sensazioni doppie, specialmente di quelle della vista.*

Gli apparati che servono alle sensazioni esteriori

(1) S. Ag., *ibid.* — S. Tommaso, che i suoi discepoli troppo spesso trascinano nel materialismo, segue pur S. Agostino in questi concetti: « Nec ipse sensus, *cum sit quædam vis spiritualis,* immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur: ex qua immutatione *anima* quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Aug. 12 Sup. Gen. ad litt. c. 24, in medio, ubi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur » (*S. Th.,* I, q. 84, a 6.).

Digitized by Google

sono doppii, quali il cervello, gli occhi, gli orecchi, le nari, e persino la membrana del gusto (1); come pure in paia simmetriche sono distribuiti i nervi ottici, acustici, gustatorii ed olfattorii. Ora ciascuna parte dimezzata di questi apparecchi riceve intiera all'atto della sensazione la sua impressione, e tuttavia accade talvolta che da questa doppia impressione risulta una sensazione unica. Come ciò?

Alcuni (2) dicono che non solo son due sempre le impressioni, ma eziandio le sensazioni, e vengono unificate da un giudizio abituale poggiato sul tatto. Ma questo non regge, per varie ragioni. La prima è che vediamo semplici anche oggetti lontani i quali non tocchiamo. La seconda, che il tatto ci può persuadere dell'unicità dell'oggetto, non cambiare in una due sensazioni; infatti quando vediamo un oggetto lontano apparirci piccolo, la persuasione ch'esso è grande non ce lo fa apparir grande, e un remo nell'acqua lo vediamo rotto per effetto della rifrazione anche se convinti che non è rotto, e la doppia rifrazione dello spato d'Islanda ci fa apparir duplice un oggetto che pur sappiamo unico. La terza, che le due sensazioni non si verificano nei bambini privi dell'abitudine unificatrice.

Altri aveano spiegato l'unità della sensazione coll'unità dell'impressione, supponendo che i nervi di ogni doppio apparecchio si riunissero insieme in qualche parte dell'encefalo ove le impressioni doppie si sovrapponessero in una. Ma anche questa spiegazione non si può accettare per ciò che l'anatomia ha dimostrata falsa quest'ipotesi, mentre i nervi della parte destra vanno nell'emisfero sinistro, e quelli della sinistra nel destro,

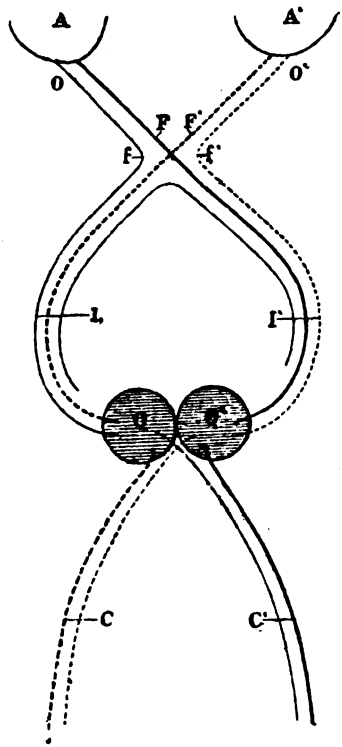
---

(1) Il Bichat, insigne fisiologo, ha notato ch'essa è divisa da una linea mediana in due segmenti perfettamente simili, e che riceve due impressioni distinte (*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, P. I, art. II, § I; art. III § I).

(2) Come, ad es., il Dechanel nel suo *Trattato di Fisica*, n. 832.

Digitized by Google

come si può scorgere per la vista dalla figura qui unita. Inoltre se i nervi si riunissero internamente, la riunione



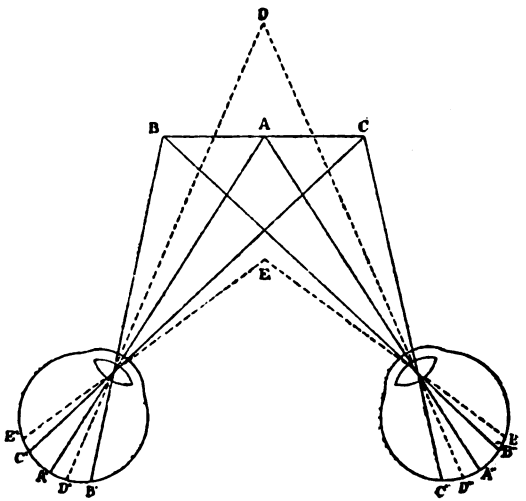
Schema di Schwalbe che mostra l'origine e il percorso delle fibre costituenti la via ottica centrale.

A occhio sinistro, A' occhio destro – O nervo ottico sinistro, O' nervo ottico destro – F, F' fasci incrociati del chiasma – f, f' fasci non incrociati – Q Q' Tubercoli quadrigemini anteriori – I, I' fibre che vanno ai tubercoli, e servono alle sensazioni visuali incoscienti – C, C' fibre che vanno nella corteccia del lobo occipitale o centro psico-ottico, e servono alle sensazioni visuali coscienti.

delle impressioni e quindi l'unità della sensazione sarebbe un fatto costante: invece alcune volte avviene ed altre no. Fissando un oggetto A in modo che le visuali

Digitized by Google

cadano nella cosidetta *fovea centralis* (A', A") della retina, l'oggetto A si vede unico; e parimente si vedono unici gli oggetti B e C le cui visuali cadono sulla retina su punti (B', B"; C', C") corrispondenti rispetto alla *fovea*.



Invece gli oggetti D ed E, le cui visuali in questa posizione cadono su punti (D', D"; E', E") non corrispondenti, non son veduti bene e possono apparir doppii, benchè la mobilità grandissima degli occhi e il potere di accomodamento possa sempre spostare la cosidetta superficie *oroptera* (B A C) in avanti o all'indietro entro dati limiti. Il limite massimo dell'accomodamento (*punctum remotum*) è all'indietro *a distanza infinita* per l'occhio normale quando le *rette visuali* son parallele: il limite minimo (*punctum proximum*) è a 10 o 15 cm. Oltre il primo limite, quando cioè le visuali diventano divergenti, si ha lo *strabismo*, che dà la visione doppia; così pure oltre il secondo, quando gli oggetti si avvicinano soverchiamente. — Vi è pure nel tatto un fenomeno simile allo strabismo, già osservato da Aristotele: toccando con due dita nella posizione ordinaria un bottone della nostra veste noi lo sentiamo uno; ma se le accavalliamo, in posizione non naturale, avremo due sensazioni tanto distinte, che, anche sapendo di sbagliare, crediamo proprio

Digitized by Google

esser due i bottoni (1). — Secondo il Magendie gli orecchi ci dànno sempre duplice sensazione e pare che ciò serva a farci conoscere la direzione del suono: anzi il Buffon ed altri vogliono che l'orecchio falso dipenda principalmente dalla disuguaglianza degli organi acustici. — Lo stesso dicasi dell'olfatto e del gusto in cui la duplicità della sensazione fu sostenuta dal Bichat. — Non si può dunque ammettere, quale spiegazione del fatto accennato, la supposizione che i nervi si riuniscano fra di loro e sommino le impressioni ricevute (2).

Consideriamo, invece, questo fatto sotto l'aspetto psicologico e in quanto si riferisce specialmente alla vista.

Quando noi guardiamo con entrambi gli occhi aperti ed immobili, il campo della nostra veduta è una superficie piana, a differenza della superficie curva e sinuosa del tatto. In questa superficie son collocati i colori, le linee, ecc. e noi non conosciamo le distanze dei diversi oggetti veduti se non a quella maniera che si vedono sui quadri, dipinti per artifizio di prospettiva: anzi l'arte prospettica prende appunto da questo fatto le regole per produrre le sue illusioni. La guarigione dei ciechinati ha permesso di vedere che, senza l'abitudine del moto e del tatto, ognuno crederebbe aderente a sè la superficie visiva, ossia il *piano ottico*. — Ora questo piano ottico consta di tre parti che sono: la parte destra, non veduta che dall'occhio destro; la sinistra non veduta che dal sinistro; la mediana veduta da entrambi gli occhi, nella qual sola parte le due impressioni producono una sensazione unica, ossia le due sensazioni s'identificano. Ma sebbene queste tre parti dell'orbita visiva siano vedute così differentemente o da un occhio solo o da due, tuttavia essa orbita ci presenta una sensazione continua, senza linea di separazione. Ciò che dimostra

(1) *N. S.*, n. 810 *nota*.

(2) Il Marco ne' suoi *Elementi di fisica*, vol. III, § 63, spiega la visione binoculare non con l'abitudine, ma con la ragione che *i due occhi sono due rami con una stessa radice*.

Digitized by Google

nuovamente inaccettabili le due spiegazioni già accennate; perchè, se il giudizio abituale identificasse le due sensazioni, le identificherebbe tutte intiere, non in una sola parte; e così si avrebbe una semplificazione totale delle impressioni se i nervi dentro fossero riuniti in uno. E dunque da dire che la parte media del piano ottico ha bensì due impressioni negli occhi, ma che ad esse corrisponde una sensazione sola nell'anima; quando all'opposto le parti estreme del piano hanno due impressioni, e corrispondono ad esse due sensazioni nell'anima, le quali si continuano alla sensazione della parte media in modo da apparire uno scudo solo visivo, senza compartimenti. Venendo alla nostra proposizione, pertanto, è da dire che le due sensazioni, sia per quel che si unificano, sia per quel che rimangono distinte ma sentite contemporaneamente, mostrano che il principio senziente deve essere inesteso.

α) Se si unificano, ciò avviene perchè le due impressioni non fanno che rinforzarsi a vicenda e produrre una medesima sensazione. Per portare l'esempio del Rosmini, è come una campana sola suonata con due braccia, che suona più forte, mentre suonerebbe anche con un braccio solo. O meglio, le sensazioni sono realmente due, ma esse non presentano, al principio che le sente, modo di distinguerle, essendo le impressioni su punti e fibre che si corrispondono perfettamente. — Ma come si unificherebbero, se non in un principio inesteso che non abbia parti e che senta le due impressioni contemporaneamente? Se chi sente fosse il corpo esteso, gli occhi ad esempio, il fatto dell'esser questi uno fuori dell'altro dovrebbe dare necessariamente doppia sensazione l'una fuori dell'altra, senza identificazione possibile; come, essendo due i polmoni, uno di essi purifica una parte del sangue e l'altro un'altra. Anzi la sensazione dovrebbe essere tante volte multipla quante parti son quelle di cui consta l'esteso: e in siffatta sterminata moltitudine di sensazioni non avremmo mai un principio

Digitized by Google

che le senta tutte, perchè ciascuna parte sentirebbe la sua e nessun'altra: anzi ancora, nessuna parte sentirebbe nessuna sensazione perchè, dissolvendovi tutto all'infinito nella molteplicità inesauribile dell'estensione, la sensazione svanirebbe.

β) Se le due sensazioni rimangono distinte, ciò avviene perchè ad esse corrispondono movimenti diversi in diverse parti del corpo, il cui ritmo è diverso e produce effetti diversi; ma la conclusione è la medesima Come si sentirebbero contemporaneamente due sensazioni distinte, se non da un principio unico presente ad entrambe nello stesso tempo? Come mai un principio esteso sentirebbe l'una e l'altra insieme, se le sue parti sono una fuori dell'altra? Una parte ne sentirebbe una, l'altra sentirebbe l'altra, ma non si avrebbe un principio unico e solo.

6. B. — *Modo con cui nascono le sensazioni.*

Considerando diligentemente il modo in cui funzionano i nostri organi sensorii all'atto che sorgono in noi le sensazioni, possiamo nuovamente ricavare la conseguenza che il principio senziente è inesteso.

Molti, anche naturalisti, riguardano questo fatto con evidente superficialità quando s'immaginano, ad esempio, che il suono si formi nell'orecchio e poi si trasmetta al cervello; che si dipinga sulla retina il colore e si propaghi fino all'altra estremità del nervo; che le sensazioni siano un ritratto, un'immagine, un'emanazione qualunque a guisa degli idoletti (εἴδωλα) di Democrito ed Epicuro, i quali staccandosi dai corpi esterni entrino nei nostri organi e per mezzo dei nervi penetrino fino alle parti centrali. — Invece l'antichità stessa riconobbe che le qualità dei corpi, come il colore, il sapore, l'odore, ecc., non sono già aderenti a' corpi medesimi, come sembrano, ma soltanto in chi percepisce coi sensi l'azione d'essi corpi: allo stesso modo che la sanità non è nella medecina ma soltanto in chi è da essa ri-

Digitized by Google

sanato, e il calore non è nel sole o nel fuoco ma soltanto in chi, ricevendone l'azione, sente il caldo. Al quale proposito vennero citate le testimonianze di Platone, di Lucrezio, di S. Tommaso e di Galileo; e il Rosmini asserisce che il pensare il contrario è da filosofi grossolani "dei quali è indegno che alcun si ritrovi ancora nella nostra Europa. (1) " Se dunque non si vuol ritornare ai sogni dei materialisti antichi, non deve credersi che i colori, i sapori, gli odori si stacchino dai corpi ed entrino, secondo la metafora comune, per le porte dei nostri sensi; non è da credere, ad esempio, che la luce rechi i colori sui suoi raggi e dipingane la retina quasi squisito miniatore affinchè questa poi trasmetta l'immagine colorata al cervello. Dato il colore, data l'immagine, sarebbe già data la sensazione, ed allora non ci sarebbe più bisogno d'alcuna trasmissione, di alcun'altra operazione, di alcun altro meccanismo.

Che cosa entra pertanto nell'orecchio, che cosa entra nell'occhio quando avviene la sensazione.?

Sappiamo dalla fisica che il fenomeno del suono è dovuto alle vibrazioni del corpo detto appunto sonoro: le quali mediante l'aria od altro si propagano fino al nostro apparecchio uditivo. Si è anzi precisamente constatato che il suono più grave adoperato nella musica corrisponde a circa 40 vibrazioni per secondo, ed il più acuto a 5000 (2).

Nella luce si osserva un fenomeno analogo. Essa è prodotta dalle vibrazioni del corpo luminoso (giacchè la teoria newtoniana dell'emissione è caduta per sempre) le quali si trasmettono mediante l'*etere,* fluido imponde-

---

(1) *Antrop. in serv. della Sc. M.* - p. 91.

(2) Questi sono i limiti musicali, perchè oltre ad essi si ha sensazione sgradevole: ma i limiti dei suoni percettibili vennero calcolati dall'Helmholtz in 16 e 38.000, e poi dal Preyer in 14 e 40.000. Le vibrazioni inferiori a 14 e superiori a 40.000 non possono più impressionare l'orecchio ; anzi i suoni compresi fra 14 e 24, e fra 30 e 40 mila non sono percepiti da tutti.

Digitized by Google

rabile, sottilissimo ed elastico in cui sono immersi tutti i corpi come in una grande e penetrante atmosfera. Le dette vibrazioni sono immensamente più veloci che non quelle del suono, e col loro variare, invece dei suoni gravi ed acuti, abbiamo qui i diversi colori dell' iride: rosso, aranciato, giallo, verde, azzurro, indaco, violetto, e gl'innumerevoli intermediarij. Secondo i calcoli della scienza, al rosso, che è il colore più *grave*, corrispondono 400 trilioni circa (395) di vibrazioni al secondo: al violetto, ch'è il più acuto, 800 circa (763).

Ora che cosa fanno tutte queste vibrazioni, ondulazioni, movimenti rapidissimi che entrano nei nostri organi sensorii? Alcuni son pronti a rispondere: " vi suscitano le impressioni delle cose esterne che poi si portano al cervello." Ma questa espressione benchè ripetuta dall' eco, come dice il Rosmini, di cento e cento scrittori, è al tutto inesatta. — Evidentemente tutto l'effetto che producono è di scuotere, di mettere in vibrazione ed all'unissono i nostri nervi, i quali, essendo composti di fibre filamentose, altro non fanno, in qualunque modo il facciano, che comunicare e propagare il moto fino al cervello. Non è quindi da dire che l'impressione si porta al cervello; perchè l'impressione non è cosa che si porti: ella rimane dove fu fatta, nelle estremità, altro non essendo che il principio e la spinta del moto comunicato. Bisogna dire invece che « tutta la fibra nervosa o la sostanza nervosa della fibra si muove, e, se il moto non continua e s' estende lungo tutta la fibra fino al cervello, non si ha la sensazione » (1).

Ma con questo, e solo questo, noi non abbiamo ancora la sensazione medesima; qui non abbiamo ancora che una miriade di movimenti, i quali in celerità e complicazione superano ogni nostra fantasia: pure non sono

(1) Rosm., *Psic.* n. 450.

Digitized by Google

che movimenti, soli, puri, semplici movimenti e niente altro. La sensazione dov' è? Essa non è aderente a quelle vibrazioni prese insieme nè a ciascuna in singolare: essa non oscilla, non trema, non si propaga; ma nasce unica, immobile in un principio ben diverso dalla natura corporea e materiale.

Per poco che si rifletta, si vede subito, come l'abbiamo già notato in addietro parlando del materialismo, che non c' è somiglianza, uguaglianza, identità alcuna tra i movimenti vibratori del corpo luminoso, dell'etere, del nostro nervo ottico, e il fenonemo della luce in quanto è sentita psicologicamente; così pure tra gli altri movimenti meccanici, ed i corrispondenti fenomeni psichici. « La percezione del bianco e del nero, scrive un famoso fisiologo, il Broussais, come quella del rotondo e del quadrato, non sono cose nè visibili, nè tangibili, nè concrete; questi attributi sono proprii solamente dei corpi, all'occasione dei quali noi abbiamo avute queste percezioni, e degli organi sensitivi che ce le hanno fornite » (1).

Ora tiriamo i conti. Abbiamo da una parte il fenomeno materiale, estrasoggettivo (che avviene fuori del soggetto, fuori dell'anima), il fenomeno appellato dal Rosmini *sensifero,* perchè suscita la sensazione: dall'altra parte abbiamo un fenomeno tutto diverso, spirituale, soggettivo, *sensitivo.* Il primo importa molteplicità immensa di vibrazioni e moti, molteplicità di organi compli-

---

(1) *Traité de physiologie appliquée à la pathologie.* — " L'illusione sta sempre qui, di prendere il moto per la sensazione, il concomitante per la cosa concomitata, o, se si vuole, l'*attivo* pel *passivo.* Empedocle, volendo spiegare la sensazione dell'udito, disse che ella nasceva — *dalla battitura dell' aria nella parte dell'orecchio, la quale a guisa di chiocciola è torta in giro, stando sospesa dentro e come un sonaglio percosso.* — Questa similitudine del sonaglio percosso appaga molti a primo tratto. Ma dato anche il sonaglio percosso, non fa ancora bisogno l'orecchio che ne percepisce il suono? Il sonaglio dunque non ispiega l'orecchio, senza il quale esso non suona. " (Rosm., *Rinnov.* ediz. Battelli, p. 312).

Digitized by Google

catissimi e di apparati diversi a cui tutti quei moti e quelle vibrazioni si comunicano: il secondo invece è un fenomeno unico, che corrisponde a tutti quei fenomeni insieme, ed ha una totale dissomiglianza da essi, e non si riferisce a tutte le parti del corpo dove avvengono i detti movimenti, ma ad un punto fisso (non ci duole il cervello, ma il dente, sebbene il moto sia in tutto il nervo e nel cervello, il che mostra di nuovo che questo moto non è la sensazione).

Bisogna conchiudere, pertanto, che la sensazione è un fatto d'ordine tutto diverso dal fatto meccanico che la suscita, e che, come questo è da attribuirsi al corpo materiale ed esteso, quello devesi necessariamente riferire ad un principio senziente inesteso che unifichi e concentri nella sua semplicità tutta quella molteplice e svariatissima onda di movimenti; i quali non diventano essi stessi una sensazione ma la producono in lui, conforme si è spiegata la cosa col sentimento fondamentale. A tutta ragione pertanto il già citato Broussais proclamava: « La sensibilità è immateriale come il pensiero di cui è la base. »

Possiamo esaminare la cosa anche sotto un altro aspetto. — Prendiamo un esempio dal tatto, e supponiamo che sopra una parte qualunque del nostro corpo venga applicata una lamina di metallo: noi proviamo un senso di violenza (*percezione sensitiva*) e quello di un fresco che contemporaneamente si diffonde a tutti i punti del nostro corpo toccato (*sensazione* propriamente detta). Ora se fosse il nostro corpo esteso quello che sente la lamina di metallo, dovremmo dire delle due l'una; o che ogni parte di esso corpo nostro senta la parte della lamina solamente con cui è a contatto, oppure che ciascuna parte senta tutta la lamina. Se fosse vera la prima cosa, avremmo in ciascuna particella del nostro corpo un sentimento parzialissimo di una particella della lamina senza aver mai il sentimento di tutta la lamina: e se fosse vera la seconda, avrem-

Digitized by Google

mo tanti sentimenti diversi della lamina quante sono le particelle del nostro corpo che sono contigue, dei quali sentimenti ognuno sarebbe straniero all'altro senza unità veruna. Ambedue queste supposizioni, pertanto, essendo contrarie al fatto dell'esperienza, ne viene evidentemente che non può essere il corpo nostro esteso che sente la lamina, sibbene un principio senziente inesteso, senza di cui noi nè avremmo il sentimento della lamina, nè potremmo percepirlo e conoscer la lamina od una cosa estesa qualunque.

Lo stesso ragionamento può adoperarsi anche per gli altri sensi, che pure per questo lato mostrano aver d'uopo d'un principio unificatore in cui avvenga la sensazione. Infatti colla vista noi vediamo molte cose insieme, un panorama distribuito in una superficie estesa e perciò non può essere l'esteso che lo senta, pel dilemma suddetto. Coll'udito noi sentiamo un'armonia, un concerto, che importa un gran numero di suoni, ciascuno dei quali preso da sè non è l'armonia; e perciò questa suppone un principio unico inesteso che abbracci contemporaneamente tutti quei suoni in un solo sentimento. Anzi un suono solo è già il risultato, come s'è detto, di un numero stragrande di vibrazioni che hanno d'uopo d'un principio che le unifichi in sè.

Adunque, eziandio dell'analisi del modo con cui funzionano i nostri organi sensorii possiamo concludere dimostrata la semplicità od inestensione del principio senziente e confutato il materialismo.

7. *d*) Le *attività* che suscitano le sensazioni nel principio senziente lo suppongono inesteso.

A questo proposito basteranno poche parole.

Le diverse sensazioni secondarie non ci lasciano inerti, anzi dimostra l'esperienza che suscitano in noi istinti attivissimi e certe volte persino irresistibili: lo stesso accade per gli animali inferiori in cui l'opera istintiva è più evidente, non essendo, come nell'uomo, re-

Digitized by Google

golata dall'intelligenza. Di più: il sentimento fondamentale medesimo, che l'anima prova congiunta al corpo, suscita in essa quelle attività fondamentali, quegl'istinti primitivi che reggono la vita tutta del corpo e producono tutto quel movimento circolare zoetico che si osserva in esso e lo distingue dai corpi detti bruti. Ora tutto ciò suppone un principio solo identico che abbracci l'intero corpo, e che, mentre prova in una parte di esso la sensazione, produca in un'altra il movimento: che armonizzi tutte le sensazioni e tutti i sentimenti a uno scopo unico, qual' è la conservazione e la rinnovazione continua dell'essere vivente. Per far ciò è manifesto che tale principio dev'essere inesteso.

Pertanto risulta dimostrato dalle quattro tesi esposte che l'anima nostra in quanto sente corporalmente ed opera dietro a questo sentimento è una sostanza semplice, un principio inesteso che è presente contemporaneamente a tutte le parti del corpo esteso e appunto per la sua semplicità è tutto in ciascuna di quelle parti; poichè, essendo inesteso, dov'è dev'esser tutto. Ciò esprimevano le antiche scuole dicendo che l'anima è *tota in qualibet parte corporis;* ma, come scrive S. Tommaso, è forse meglio dire il corpo *contenuto* (tenuto assieme) dall'anima, che l'anima dal corpo (1).

8. A compiere la dimostrazione della semplicità (in quanto esclude l'*estensione*) dell'anima umana, ci rimane ancora di considerarla come intelligente e volitiva.

Rispetto all'*intelligenza* tale semplicità è dimostrata dalle diverse considerazioni che si possono fare sulle operazioni intellettive.

La prima di esse, l'atto primo onde provengono poi tutti gli altri atti secondi è, come s'è visto, l'*intuizione* dell'*essere* universale. Ora se il principio intelligente che

(1) *Magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso* (*S. Th.* p. I, q. 76, art. 3).

Digitized by Google

lo intuisce fosse esteso, ciascuna parte di esso esteso lo intuirebbe per conto suo, l'intuizione dell'una sarebbe fuori di quella delle altre, si avrebbero innumerevoli intuizioni, anzi si distruggerebbe, dileguandola all'infinito, l'intuizione medesima. Lo stesso dicasi dell'intuizione di tutte le altre idee. Mentre, però, l'essere universale, nella sua somma universalità ed estensione logica, ci si mostra tale da non poter essere abbracciato in uno sguardo che da un principio evidentemente semplice; le altre idee, pur esse universali e di più comprensive di vari elementi, ci conducono alla stessa conseguenza per questa comprensione medesima. Intuendo ad esempio l'idea di *albero*, con un atto solo vediamo l'essenza sua e tutto quello che è della natura dell'albero: ciò che non potremmo, ove l'anima intuente fosse estesa.

Inoltre: se esaminiamo l'operazione con cui la mente umana pronuncia un *giudizio*, si vede che dev'essere fatta da un principio inesteso che abbracci contemporaneamente gli elementi del giudizio, soggetto, verbo, predicato: e l'evidenza cresce se, invece del giudizio, prendiamo in esame un *raziocinio* in cui sono più proposizioni e più termini; e ancor più se consideriamo un lungo *ragionamento* che la mente nostra può pensare contemporaneo. — Il Laromiguière dice: « Una sostanza non può *paragonare* senza che abbia *due idee in una volta*. Se la sostanza è composta di parti, foss'anco di due sole, dove si metteranno le due idee? Saranno esse ambedue in ciascuna parte, o l'una in una parte e l'altra nell'altra? Non c'è via di mezzo: si scelga. Se le due idee sono separate, il paragone è impossibile: se sono riunite in ciascuna parte, vi sono due paragoni in una volta, e per conseguenza due sostanze che paragonano, due anime, due *Io*: mille ve ne sono se si suppone l'anima composta di mille parti » (1).

---

(1) *Leçons de philosophie.*

Digitized by Google

Altra prova l'abbiamo nella *percezione* che è un giudizio anch'essa, in cui l'anima abbraccia con un atto solo sentimento e idea riunendoli in un sol pronunciato. L'estensione impedirebbe un tale congiungimento identificante due cose tanto diverse. E l'argomento si rinforza nella *riflessione*, e nella *percezione dell'Io*, in cui l'anima si rigira tutta su sè stessa fino a percepirsi identica come percipiente e percepita, afferrando coll'ultima punta della percezione il principio di questa percezione medesima. Ciò non potrebbe fare l'esteso, il quale piega una parte sull'altra, non mai sè sopra sè medesimo.

Quanto all'anima *volitiva* basterà accennare la molteplicità delle cose ch'essa deve abbracciare, considerare e paragonare, prima di decidersi a qualche cosa, e tutto in uno sguardo solo, senza di che non sarebbe possibile il confronto; perciò dev'essere un principio inesteso. E il rimorso delle cose passate, e la previsione o timore delle future, non indicano, nella moltitudine degli elementi che vi concorrono, la inestensione dell'anima intellettiva insieme e volitiva che se ne agita ed agisce in conformità? — Cicerone scriveva: « Nihil est in animo mixtum atque concretum.... nihilne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriæ, mentis, cogitationis, habeat, quod *et præterita teneat, et futura provideat, et complecti possit præsentia.* » (1).

La semplicità adunque dell'anima umana, nel senso di inestensione, è dimostrata completamente.

---

(1) *Tuscul*, I, 66.

Digitized by Google

LEZIONE XXII

L'anima umana è immateriale, spirituale, immortale.

1. *Immaterialità* dell'anima umana: *spiritualità.* — 2. *Immortalità* dell'anima umana: tre prove e loro ordine: *morte.* — 3. Indistruttibilità del principio vitale; prova platonica dei *contrarii*: legge di Lavoisier e di Leibnitz. — 4. L'anima intellettiva non solo sopravvive, ma serba la sua individualità. — 5. Come questa prova si sia perpetuata nelle scuole. — 6. Terza prova: l'anima umana deve conservare anche la coscienza personale.

1. Eccoci ora all'ultimo significato che ha la parola semplicità quando si applica all'anima nostra, significato che esclude la *materialità.* — Ma anche questo si può intendere in due diverse maniere. Quando si dice che l'anima umana è *immateriale*, si può voler dire con ciò ch'essa ha proprietà, e quindi natura, tutt'affatto differente dalle proprietà e dalla natura della materia: ed allora questo si applica a tutta l'anima considerata sia nell'ordine del sentimento corporeo sia nell'ordine dell'intelligenza. Poichè, avendo noi dimostrato che la detta anima sotto ambedue gli aspetti è priva di estensione, le abbiamo negato quella proprietà ch'è essenzialissima alla materia, una delle proprietà principali a cui le altre si rannodano. Dippiù si è veduto come, non solo i fenomeni intellettuali, ma eziandio i fenomeni sensitivi sono al tutto diversi dai fenomeni materiali, e perciò si riferiscono di necessità ad un principio di natura diversa affatto dalla natura materiale. — Se invece vuol esprimersi pure, oltre a ciò, che l'esistenza dell'anima umana è indipendente dall'esistenza della materia e può stare senza di essa, in questo caso tale proprietà non è applicabile all'anima come sensitiva ma soltanto come intellettiva; e si dice allora ch'essa è, non solo *immateriale*, ma, ancor più, *spirituale* (1).

(1) La distinzione tra *l'immaterialità* e la *spiritualità*, ch'è un'immaterialità in senso più alto e conviene solo all'anima umana, anzi solo ad

Digitized by Google

Infatti: il sentimento corporeo suppone evidentemente che siano congiunti fra di loro il principio senziente, l'anima, ed il termine sentito, il corpo. Come il corpo sentito non esisterebbe senza l'anima, così l'anima senziente non esisterebbe senza il corpo, perchè non può esistere un principio di una relazione qualunque senza che esista il termine correlativo. Abbiamo veduto che l'anima è *un principio che sente sè stesso,* e par dunque che senza il corpo possa sussistere. Ma parliamo di un principio puramente animale, il quale, non avendo vita intellettiva, se manca pure della vita sensitivo-corporea ci svanisce dinnanzi, rimanendo qualche cosa di astratto, d'indeterminato, di vago, senza l'individualità che dalla vita deriva, senza l'attuosità ch'essa sola può dare: un qualche cosa di oscuro senza forma, nè colore, nè nome: un principio di vita che non vivifica nulla: una radice viva, se si vuole, ma impossibilitata a produrre alcuna pianta. — Pertanto, l'anima umana in quanto è senziente è bensì di natura diversa ed opposta alla materia, ma la sua esistenza è condizionata alla materia medesima, al corpo; cioè non può esistere se non a condizione d'essere congiunta al corpo. È questa la cosidetta *legge di sintesismo* per cui due nature, anche aventi qualità opposte, sono legate insieme e si appoggiano vicendevolmente nella esistenza.

Nell'intelligenza al contrario abbiamo, sì, un principio intelligente che è l'anima, ed un termine inteso; ma questo non è materia, sibbene l'*oggetto ideale* che trascende non solo l'universo corporeo, ma tutto l'universo creato. Quindi la sussistenza propria dell'anima umana spirituale e indipendente dalla materia è

---

essa in quanto intellettiva, se fu messa in piena luce dal Rosmini colla sua dottrina psicologica, fu però già prima rilevata dal Leibnitz e dalla sua scuola, specialmente dal suo illustre discepolo Cristiano Wolf; il quale nella *Psychologia rationalis* (sect. IV) avverte: « Quamvis vero *spiritus* et *substantia immaterialis* pro synonimis vulgo habeantur ab iis qui, definitiones insuper habentes, loquendi incostantiam amant; in foro tamen philosophico definitionibus accuratis inhaerendum est. »

Digitized by Google

riposta precisamente in quell'atto con cui essa, valicando i limiti angusti dell'animalità, si unisce, senza alcun intermedio, direttamente e indissolubilmente, a quell'oggetto eccelso e divino, a cui congiunta si sublima oltre la sfera del mondo sensibile e materiale e fuori di ogni concrezione di spazio e di tempo. Quest'atto immanente, ed essenziale alla costituzione dell'intellettualità umana, si compie immediatamente senza l'intervento di organo corporeo, facendo vivere l'anima nel campo immenso della cognizione ed innalzandola negli orizzonti vastissimi dell'ideale oggettivo, del possibile, dell'essere, del vero. Così essa può dire con Silvio Pellico:

Io non son quest'egre membra
Di poc'alito captive;
Io son alma che in Dio vive
Io son libero pensier (1).

Chi potrà dimostrare, non dico la semplicità dell'anima umana comune ad ogni altr'anima e che si rivela dalla natura del principio senziente e del termine esteso a cui è riunito, ma la sua *spiritualità*, ossia indipendenza dal termine corporeo, quando non voglia ricorrere all'atto con cui è costituita la potenza dell'intelletto, il quale atto è specificato appunto dall'oggetto in cui termina e che riveste caratteri così sublimi ed augusti? (2) Si vede pertanto come ogni soggettivismo incatena l'anima al termine materiale distruggendone la spiritualità, e conseguentemente si vede pure come un errore ideologico possa infettare profondamente tutta la psicologia.

Ma che l'anima sia di natura spirituale è un fatto, com'è un fatto ch'ella concepisce l'eterno, l'infinito, il vero, il possibile, gli enti spirituali, Dio, ecc. È dunque una dottrina appoggiata sul fatto l'oggettivismo che noi seguitiamo.

Sicchè, come osserva il Condorcet filosofo volteriano,

---

(1) *La mente.*
(2) *Ottim. e Pess.* p. 339.

Digitized by Google

la spiritualità dell'anima, e noi possiamo aggiungere la semplicità in tutti i diversi significati, non è punto un'opinione che abbia bisogno di prove, ma il risultato semplice e naturale d'un'analisi esatta delle nostre idee e delle nostre facoltà (1).

2. Parliamo ora dell'*immortalità* dell'anima umana, proprietà che consegue dalla *semplicità* in tutti i diversi significati in cui gliel' abbiamo attribuita (2).

L'anima, abbiam veduto, è nell'uomo il principio delle operazioni sensitive, intellettive, volitive. Di qui tre prove della sua immortalità in quanto *vive*, *intende* e *vuole*.

La prima prova, che si potrebbe dire *ontologica*, è tratta dalla sostanzialità dell'anima stessa o dalla sua *realità*, considerandosi l'anima qual principio sussistente della vita e del sentimento non solo corporeo ma anche generale. — La seconda, che si direbbe *ideologica*, è ricavata dalla *idealità* dell'*essere*, suo oggetto essenziale. — La terza, che chiameremo *morale*, è dedotta dalla *moralità*, cioè dall'ordine che ha l'uomo alla giustizia, alla quale è unito naturalmente mediante l'essere ideale che si converte per la volontà in legge suprema morale, giustissima e sommamente desiderabile. Quest'ultima, cioè la prova morale od etica, è come l'apice supremo di tutta la dimostrazione.

---

(1) *Vie de Turgot.* — Questa è anche la conclusione di un'opera recente d'uno scienziato inglese (G. Trumbull Ladd, *Outlines of physiological Psychology*, London, 1891). Nell'ultimo capitolo di essa è ribattuto trionfalmente il materialismo, e dimostrato che la realtà sostanziale dello spirito è ben più certa che quella della materia.

(2) Assolutamente e logicamente parlando l'anima umana (*soggetto*) non è immortale, poichè dipende nella sua vita da due termini stranieri (il *termine corporeo* e l'*oggetto ideale*); i quali se le fossero tolti da chi glieli ha dati, essa più non sarebbe. Ma questa è la sorte di tutte le cose contingenti che non esistono per virtù propria, sibbene per virtù estranea, e dipendono dalle condizioni speciali della loro esistenza posta in atto colla creazione; sicchè, se la creazione continua fosse anche solo sospesa per un attimo, ricadrebbero nel nulla.

Digitized by Google

La dimostrazione che qui proponiamo abbraccia tutto ciò di cui l'argomento è capace in sè medesimo, attentamente considerato in base alla natura dell'anima ed alla sua intima costituzione. Ha essa come tre gradini: poichè la prima prova dimostra la sopravvivenza dell'anima in genere come principio vitale e senziente, sia essa anche intellettiva o no, abbia o no la medesima individualità che aveva prima; la seconda prova dimostra la sopravvivenza dell'anima come intellettiva, identica precisamente all'individuo di prima: la terza prova dimostra la sopravvivenza dell'anima razionale umana, individua, identica com'era prima, ed insieme, come prima, personale, attiva, cosciente. È questa la gradazione ordinata che dette prove hanno pure nel Fedone platonico, il quale dialogo del sommo filosofo ateniese trova la sua spiegazione ed il suo finimento nella dottrina che andiamo esponendo (1).

La parola *morte* significa la cessazione nel corpo degli atti della vita e dell'animazione; è quindi un fenomeno che avviene nel corpo quando il suo organamento si discioglie producendo la cessazione di quel sentimento fondamentale che abbiam detto nascere quale atto primo dalla congiunzione dell'anima col corpo, e per conseguenza producendo pure la cessazione di quell'atto immanente e primigenio di percezione intellettiva, ch'è come la radice di tutte le altre percezioni e raziocinazioni. — Il volgo dice che la morte è la separazione dell'anima dal corpo: e dice bene, perchè appunto il corpo che si dissolve cessa con quest'atto di appartenere all'anima umana.

Dobbiamo ora sostenere che l'anima umana sopravvive alla dissoluzione del corpo nella morte.

---

(1) Ermanno Schmidt dice che non solo queste son le tre prove platoniche, ma le sole tre che si possono recare (Cfr. Bonghi, *Fedone*, proemio, p. 133-4). Il Bonghi esprime la tesi di Platone con le parole che Cebete rivolge a Socrate: «Non ha bisogno di piccolo conforto (παραμυθία) e prova (πίστις) l'affermazione che — l'anima dell'uomo morto *sia*, e *possieda potenza* ed *intelligenza* » (Plat., *Phaed.* p. 70 B).

Digitized by Google

E prima di tutto, secondo l'ordine esposto, dimostriamo questa tesi considerandola (l'anima) come puramente sensitivo-corporea, cioè come principio delle operazioni sensitivo-corporee. (1)

3. In generale dobbiam dire che le *anime sensitive* non possono cessare di esistere per qualunque dissoluzione materiale, allo stesso modo che non può annullarsi e cessar di esistere la materia ad esse immediatamente e direttamente congiunta, la quale senza di esse anime nè può essere, nè si può concepire.

La sintesi fra la materia e il principio vitale senziente è quella che spiega l'esistenza e le proprietà della materia, i fenomeni che avvengono in essa a seconda della sua diversa aggregazione ed organizzazione, sia nel regno minerale che nel regno vegetale ed animale, individuandosi il principio senziente diversamente e in modo più o meno perfetto a seconda che diverso e più o meno perfetto è il termine in cui inesiste. Così, sciogliendosi un organismo animale, il principio senziente, che prima era, per la sua inestensione, tutto in tutte le parti del corpo organizzato, ora è tutto ancora in tutte esse parti; essendo però queste parti divise tra di loro, esso principio non è più uno, ma rimane moltiplicato nei diversi e separati individui che ne derivano, senza che niente si distrugga: dal che si vede che nell'avvicendarsi e nel tramutarsi della materia d'una forma in un'altra, e d'uno in un altro regno, il principio senziente tramuta e cambia continuamente d'individualità come si cambia e si trasforma il termine corporeo che gli è congiunto.

---

(1) Per dare maggior amplitudine e pienezza alla dimostrazione dell'immortalità, l'*anima* nella prima prova la consideriamo tanto *bellina* quanto *umana*, in ambedue i quali casi è un *sentimento sostanziale*, nei bruti principio del solo sentire corporeo, nell'uomo anche dell'intellettivo e volitivo. Quindi, per accomunare l'una anima coll'altra le dobbiam riguardare solo nelle operazioni sensitivo-corporee che son ciò che ha di comune l'anima delle bestie coll'anima dell'uomo.

Digitized by Google

In questa maniera non si può ammettere, ad esempio, la sentenza di quei filosofi i quali pretendono che le anime belluine siano annullate, mentre sono principii semplici essenzialmente necessari all' esistenza del termine esteso e materiale che ognor perdura; nè la sentenza di quegli altri che suppongono essere le dette anime immortali, mentre immortali propriamente non sono, intendendosi con questa parola una sopravvivenza riferentesi allo stesso identico individuo di prima, sibbene continuano ad esistere inerenti al loro termine corporeo e trasformate in altre individualità più elementari e meno complicate.

Tale dimostrazione, recata dal Rosmini in favore dell'indistruttibilità del principio senziente semplice, ha piena analogia con la prima prova del Fedone la quale fu detta *dei contrarii* e di cui Olimpiodoro, dietro Platone, giustamente osserva che, se essa regge, non solo sopravvive dopo la morte l'anima razionale, ma eziandio ogni anima sensitiva, ogni anima naturale, φυτική. Poichè l' argomento platonico si riduce a dire che nel trapassare le forme organiche dalla vita alla morte, il principio vivificatore non deve distruggersi o venir meno, affinchè possa nuovamente riapparire la vita; senza di che ogni vita a breve andare cesserebbe e tutto finirebbe per ridursi nel suo contrario, nella morte: « Se tutto morisse quello che avesse partecipato del vivere, e dopo morte le cose dimorassero in questa forma e non rivivessero da capo, non è molto necessario che tutto finisse col morire e non vivesse nulla? » Allo stesso modo, se tutto ciò che è sveglio si addormentasse senza risvegliarsi più, tutto finirebbe per essere addormentato. Come se il calore dei corpi si distruggesse quando si raffreddano, invece di passare allo stato latente, in breve tutto si raffredderebbe. Pertanto se la vita scompare e riappare di bel nuovo, è necessario che il principio vitale sopravviva alle trasmutazioni materiali senza mai distruggersi. — Si dirà: ne muoiono sempre di anime, ma

Digitized by Google

ne nascouo sempre, e ciò fa compenso. Rispondo: questa è una semplice frase. Nel nascere non si crea nulla, in qualunque modo l'animale nasca: se quando poi muore qualcosa si distruggesse, si avrebbe una diminuzione siffatta dell' energia vitale nel mondo, da spegnere in breve ogni vita.

È dunque manifesto, per ripeterlo una volta ancora, che se vi ha nell'universo questo circolo di vita e di morte, e se questo circolo è perenne, l'anima, come principio senziente e vivifico, deve perennemente sopravvivere. Altrimenti la vita verrebbe col tempo a mancare: anzi, se si tien conto di ciò che si è dimostrato, vale a dire non potere nè concepirsi, nè esistere la materia se non in un principio senziente inesteso, annichilandosi questo si annichilirebbe ancor essa e tutto finirebbe nel nulla. All'incontro la morte non fa che sciogliere, separandolo e ricomponendolo diversamente, il termine materiale; ma come non può distruggere parte alcuna di esso termine, così molto meno può distruggere la realtà sussistente del principio semplice ed immateriale che le è congiunto, il quale permane tuttavia, individuandosi però nei nuovi suoi termini in un modo nuovo; sicchè si può in questo caso (in questo caso solo, si badi bene) accettare ciò che insegna S. Tommaso *essere la materia il principio della individuazione* (1).

---

(1) Che un'anima sia piuttosto quella di un cane che quella di un cavallo, di un individuo che di un altro, ciò dipende dalla porzione di materia ch'è piuttosto quella che questa, ed organizzata così anzicchè in altro modo. Il Rosmini che sostiene esser la *realità* il principio della individuazione, (*Antrop.* nn. 784 e segg.) ammette pure che per le anime sensitive la realtà è determinata dalla *materia* e accetta per esse quindi l'opinione di S. Tommaso (*Psic.*, nn. 556-9). Ma per l'anima umana la realità, e perciò l'individualità, è ampliata e concretata e insieme trasformata pure dall'oggetto dell' intelligenza, sicchè scrive il Rosmini nella *Psicologia*: « L'uomo riceve la propria individualità dall'intuizione dell'essere universale che lo costituisce intelligente » (n. 568). Se così non fosse, e se all'anima umana si applicasse puramente e semplicemente la detta sentenza di S. Tommaso, cessata l'unione del corpo coll'anima

Digitized by Google

— Ma benchè abbiano luogo tutte queste innumerevoli vicissitudini e peripezie nel mondo delle realità, bisogna ritenere che intanto tutto si conserva e niente perisce, appunto come diceva Ovidio:

Nec perit in tanto quidquam (mihi credite) mundo. (1)

La legge del Lavoisier, ossia della conservazione della materia, fondamento della chimica moderna; e la legge del Leibnitz, ossia della conservazione delle energie o della forza, fondamento della fisica, dipendono dalla legge della conservazione del principio vitale, che non può essere per nessuna forza creata separato dal suo termine, cui è unito direttamente e senza bisogno d'intermedio: nè, immateriale e semplice qual è, può venir tocco o guasto in modo alcuno nella sua realità sussistente per verun agente naturale. Esso si mantiene perennemente nella sua reale sussistenza, e mantiene pure il suo atto essenziale di congiunzione al termine corporeo cui aderisce;

---

umana questa già avrebbe perduto la sua individualità, e non sarebbe più immortale come, al contrario, sosteniamo ch'ella è.

La questione dell'individuazione fu celebre nel medioevo. Tra i moderni, con altri intenti, fu ripresa (Cfr.: T. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Paris, 1885, p. 50. — R. Ardigò, *La ragione*, Padova, Draghi, 1894, p. 149 e segg.).

(1) Nec species sua cuique manet, rerumque novatrix
Ex aliis alias reparat natura figuras.
Nec perit in tanto quidquam (mihi credite) mundo,
Sed variat, faciemque novat, nascique vocatur
Incipere esse aliud quam quod fuit ante, morique
Desinere illud idem; quum sint huc forsitan illa
Hæc translata illuc: *summa tamen omnia constant.*

(*Metam.* l. XI).

Anche S. Agostino, osservando che il corpo non può esser distrutto, ma solo cangiato da una forma all'altra, chiede come mai l'anima che gli è superiore, che lo vivifica, possa venir annientata (*De immort. an.* c. 3, 7, 8). — Quanto è di vero nell'altra prova platonica affine a questa e che S. Agostino accoglie pure (*Ib.* c. 9), ricavata dall'esser l'anima il principio della vita a cui pertanto la morte ripugna, si riduce alla prova già addotta. *Essere animato* ed *essere vivente* è la stessa cosa; quindi si deve dire che l'*anima* è *vita* e dall'anima la vita non si potrebbe togliere se non da Colui che le ha dato tale natura. Tutte le altre cose o forze create non possono penetrar direttamente nell'anima ed ucciderla.

Digitized by Google

onde questa legge della conservazione dei principii senzienti, delle anime, è capitale per la Psicologia e costituisce il primo passo di prova alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima umana; poichè si conchiude già anche per essa che, qualora pure non ci fosse altro, detta anima perderebbe nella dissoluzione dell'organismo la individualità, ma niente della sua concreta sostanzialità verrebbe a mancare.

In tutto questo ragionamento non si è tenuto conto di un possibile intervento divino che annulli l'anima sensitiva. Dio potrebbe farlo certamente; ma è un teorema della teologia filosofica sconvenire al Creatore l'annullare l'opera sua, ed anche dalla Scrittura è detto: « Scivi quia omnia opera tua perseverant in aeternum. » (1). Quindi l'anima sensitiva non può corrompersi da sè perchè semplice: non può esser staccata dal corpo per forza di agenti naturali, i quali solo possono dividere il corpo medesimo: non può essere annullata da Dio. Dunque sopravvive alla morte.

Questa verità conferma la teoria dell'animazione anche della materia detta bruta, perchè quando un organismo si discioglie in corpi appartenenti al regno minerale, l'anima, benchè non più come prima, è ancora aderente ad essi. Se no, non si spiegherebbe come scompaia e dove vada l'anima degli animali che muoiono.

4. Appoggiata però soltanto a questa prova, l'immortalità dell'anima resterebbe ben altro che dimostrata; poichè se essa anima, pur sopravvivendo, si moltiplicasse e cangiasse nei principi senzienti dei nuovi individui, ci sfuggirebbe di mano. Se perde la sua individualità, l'anima umana, come tale, più non esiste; ogni vincolo colla vita anteriore è spezzato, e questa è come non fosse mai stata.

---

(1) *Eccli.* III. 14. — Così pure: « Nihil odisti eorum quae fecisti. » (*Sap.* XI, 25).

Digitized by Google

Or dunque per dimostrare che l'anima nostra dopo morte persiste non solo nella sua sussistenza reale, ma eziandio come anima umana, bisogna entrare in una serie diversa di considerazioni dalle quali si può ricavare che la detta anima, oltre al non perdere la sua realtà, non perde neppure la sua individualità singolare. Queste considerazioni si dirigono in particolar modo alla parte superiore dell'anima e la risguardano come intelligente e congiunta all'oggetto ideale, immutabile, eterno,

Con vime che giammai non si divima,

Questa è la prova più solida e convincente della nostra immortalità che sia mai stata emessa da Platone a Rosmini e nella quale facilmente rientrano tutte le altre. La differenza di forma ch'essa riveste nel pensatore ateniese e nel roveretano è dovuta soltanto a quell' eccesso di innatismo che fu, come abbiam veduto, l'errore ove ebbe ad incorrere il primo, mentre in fondo l'argomento è il medesimo.

Anche il Bonghi lo mostra: « Il modo in cui, secondo Platone, quest'oggetto è — universali separati e per sè stanti visti in una vita anteriore e ricordati nella presente — non è punto necessario, come il Grote e il Bonitz, per esempio, dicono, alla dimostrazione. Si può, questo modo, pensarlo diverso e la dimostrazione resta del pari valida. Il Rosmini dice, che la prova fondamentale dell'immortalità dell' anima a cui si riducono tutte le altre, si trae dal principio che la natura di ogni soggetto è determinata dal suo termine, onde l'anima umana, avendo a termine l'essere in universale di natura eterna ed impassibile, forz'è ch' ella pure duri perpetua (1). Ora quest' argomento è strettamente platonico e nella radice identico con quello che Platone trae nel Fedone dalla congiunzione necessaria dell'anima colle idee » (2).

(1) Rosm., *Psic.*, n. 676 e segg.
(2) Bonghi, *op. cit.*, pag. 215.

Digitized by Google

Ecco come se ne può esporre il concetto. L'anima umana ha due atti essenzialissimi, quello con cui sente il corpo e quello con cui intende l'*essere*. Ma i due atti possono coesistere in un principio unico, solo a certe condizioni. In altre parole, l'anima che è intelligente ha una natura specifica tale che non può esser congiunta insieme al corpo, se questo corpo non ha una data organizzazione corrispondente alla sua vita intellettiva, se l'atto del sentire corporeo non ha una certa pienezza di ritmo, in modo da continuarsi quasi all'atto intellettuale. L'anima intelligente può avere insieme un atto di sentimento corporeo, a patto che il corpo sia debitamente organizzato, e non sia già qualunque ammasso di materia. — Se dunque a un uomo si taglia un braccio, allora il principio vitale si moltiplica bensì, ma in modo che nel braccio tagliato esso non è intelligente, anzi nemmeno animale; invece nel resto del corpo sì. Se si taglia la testa, in modo che non rimanga organizzazione animale-umana nè in una parte nè nell'altra, l'anima intellettiva non trova più termine adeguato nè in questa nè in quella (in esse rimane il principio, moltiplicatosi, d'una vita ben inferiore), perde quindi l'atto del sentimento corporeo, e si raccoglie tutta nel suo atto d'intelligenza, si mantiene nell'atto con cui è unita all'*essere* immediatamente, e in mezzo al quale non può penetrare a reciderlo, alcun istrumento corporeo, per quanto sottile ei sia. Sia A l'oggetto essenziale dell'intelligenza, e B il corpo di organizzazione animale umana. L'anima umana è unita contemporaneamente ad A e B, e si ha la vita A+B. Ma è da notare che essa anima, in quanto è unita al corpo B, si comporta come un'anima puramente sensitiva. Se quindi da B si stacca una parte x in modo che rimanga B' ancor simile sostanzialmente a B, allora il principio vitale si sarà moltiplicato in due vite A B' (ancora uomo) ed x (vita inferiore e latente). Ma se B si dissolve in tante parti x, y, z, ecc. che non hanno più l'organizzazione fondamentale di B, allora il

Digitized by Google

principio vitale rimarrà separatamente unito ad A, mantenendosi identico all'atto intellettivo di prima; ed in *x*, *y*, *z*, ecc. si avranno tanti principii di vita inferiore.

L'individualità dell'anima umana, adunque, che sente sfondarsi il terreno nel termine corporeo col disgregarsi dell' organismo, si appoggia all'atto con cui è unita al suo oggetto essenziale sempre presente ed in cui non avviene alcuna mutazione. Si potrebbe paragonare ad un uomo che per salire ad una finestra ebbe bisogno di una scala, ma poi sentendosela mancare sotto i piedi si aggrappa al davanzale e si salva.

Così, mentre l'anima nostra, come principio senziente, si è moltiplicata nei principii innumerevoli pullulati colle nuove individuazioni dell'elemento materiale; essa anima, come intelligente e razionale, si raccoglie tutta in quest'atto sublime e trascendente ogni materia, ed in esso perdura immota, come immoto perdura il termine di quest' atto da cui nessuna forza creata può distaccarla; e come negli elementi risultanti dalla disgregazione o dissoluzione dell' organismo primitivo, il principio vitale si atteggia e s'individua diversamente a seconda del suo termine corporeo, così qui esso stesso principio rimane atteggiato a questa vita intelligente e suprema che è appunto la medesima e individua vita intelligente di prima, contenendo ora soltanto virtualmente la vita sensitiva ch'era ad essa subordinata, con un'inclinazione abituale al termine ed al sentimento corporeo di cui per lo innanzi era fornita.

> E quando Lachesis non ha più lino
> Solvesi dalla carne, ed in virtute
> Seco ne porta e l'*umano* e il *divino*.
>
> L'altre potenzie tutte quante mute;
> Memoria, intelligenzia e volontade,
> In atto, molto più che prima, acute (1).

Parrà a taluno, e così ne parve invero a certi scrittori i quali non è d'uopo nominare, che se l'anima

(1) Dante, *Purg.* XXI. 81.

Digitized by Google

separata non si appoggia dopo morte che all'intuizione dell' oggetto essenziale, qual è l'idea dell' essere, non possa ritenere la propria individualità essendochè questo oggetto è identico per tutte le intelligenze; e l'identità del termine richiede e stabilisce l' identità dei principii.

Quest' obbiezione che il Rosmini stesso già si era formulata e risolta (1) ha il suo lato vero se si parla di intelligenze diverse dalle umane, che senz'altro abbiano il solo essere intelligibile quale termine identico, intuìto nello stesso grado, e privo di ogni altra attività, se non quella che loro viene da questa intuizione: ma tale ipotesi è ben lungi dal rispondere al fatto nel nostro caso.

Il principio ha l'esistenza condizionata al suo termine, questo è vero: una volta però ch'egli già esista, ha un'attività propria che riguarda lo stesso termine.

Ora è da avvertire, anzitutto, che ogni anima umana fino dal suo primo costituirsi apprese l' essere in universale con un atto suo proprio e quasi con islancio diverso, onde può credersi venga in parte la diversità degl'ingegni.

In secondo luogo devesi pur notare che l' anima umana intelligente, appena costituita, apprese il sentimento corporeo ed il proprio corpo con un atto primitivo ed immanente di percezione; e dopo morte, sebbene il suo termine corporeo si sia disciolto, è da congetturare che ritenga un qualche sentimento dello spazio infinito, giacchè s'è mutato il corpo, la forza materiale presente nello spazio, ma lo spazio no : ed è quindi verosimile che l'anima stessa ritenga pure una percezione attuale di questo sentimento dello spazio, ed un' inclinazione abituale a percepire quel corpo che precedentemente sentiva in detto spazio, e che ora è venuto meno: appunto come l'occhio che mira un oggetto, continua a mirare

(1) *Psic.*, n. 702 e segg.

Digitized by Google

nella stessa direzione e colla stessa intensità anche quando gli è tolto dinnanzi l'oggetto e non vede più nulla.

In terzo luogo a determinare sempre più l'individualità di quest'anima concorrono tutte le altre inclinazioni, abiti e vestigi che lasciarono in lei quelle attività razionali d'intuizione e di percezione che esercitò poco o molto nella sua vita anteriore, e che, sebbene attualmente cessate, sussistendo tuttavia l'identico soggetto che le ha esercitate, perdurano in lui allo stato latente, diremmo così, e quasi altrettante spinte o conati a rampollar di bel nuovo (1).

Chi ponga mente per poco a tutte queste considerazioni, che in varii luoghi delle sue opere espone il Rosmini (2), dovrà convenire senza più che l'argomento tratto dalla natura dell'oggetto ideale e dalla teoria della cognizione è come il caposaldo su cui si fondano tutte quante le serie e solide dimostrazioni dell'immortalità dell'anima umana.

Poichè l'altro fondamento speculativo sul quale siffatta tesi è elevata comunemente, cioè la semplicità e spiritualità della sostanza dell'anima, è intimamente connesso colla sua intellettualità, come ha detto benissimo il Bonghi (3), ed o si appoggia all'argomento recato, ovvero non può sostenersi; nè si sostiene davvero coi puntelli del soggettivismo che spoglia le idee delle loro sublimi e divine prerogative, anzi le distrugge affatto, riducendole a mere emanazioni della natura umana labile e mutabile, od a trasformazioni delle particolari e fugaci sensazioni.

L'immortalità dell'anima umana suppone senza dubbio la sussistenza spirituale dell'anima stessa trascendente e indipendente dalla materia; poichè essere

---

(1) S. Tommaso ammette nell'anima separata un *appetito naturale* verso il corpo (*S. Th.*, I, q. 26, a. 1 e altrove). — Virgilio mostra l'ombre dell'Eliso *in corpora velle reverti.*

(2) *Psicol.*, nn. 701-711 — *Teosof.* vol. V, *Il Reale.* pag. 372-384.

(3) *Op. cit.*, p. 216.

Digitized by Google

immortale significa avere una sussistenza individuata perenne, e chi non ha sussistenza propria e indipendente, tanto meno può per sè stesso perennemente sussistere. Ma questa sussistenza propria dell'anima e indipendente dalla materia, da che cosa può ella provarsi ed in che cosa può ella riporsi se non in quell' atto con cui, siccome già abbiam dimostrato, essa si solleva oltre i confini dell' universo materiale e sensibile, trasferendosi nel mondo divino dell' intelligenza, delle idee, della verità oggettiva? E similmente non si può dimostrare l' immortalità di essa anima se non ricorrendo ancora a quest'atto indissolubile, e riconoscendo che nessuna forza, nessuna attività creata, può distaccare dall' oggetto il soggetto che vi aderisce direttamente ed immediatamente, perdurando così perenne ed immutato un tale atto come perenne ed immutato ed imperibile dura l'oggetto a cui il soggetto strettamente e tenacemente si avvinghia. Su quest' atto poi si erigono e si innestano, come rami sul tronco, tutte quelle attività virtuali ed abituali che, come dicevamo, sono proprie ed esclusive di ogni anima umana, individuandola e distinguendola così da tutte le altre.

5. Tale dimostrazione, modificata più o meno, ma in fondo essenzialmente platonica, si perpetuò nelle scuole filosofiche. Scrive il Bonghi: « Quantunque durante l'evo medio il Fedone fosse tradotto in latino — non pare che la scolastica se ne aiutasse per le dimostrazioni d' una tesi che non l' era meno a cuore che al filosofo greco; e certo Tommaso d'Aquino non se ne giova nè lo nomina nella sua Somma » (1). E altrove « Dai Padri, *che si collegano colla filosofia Platonica*, l' anima fu continuata a ritenere intellettuale essenzialmente e incorporale, e perchè tale, semplice ed immortale. *Da loro* e dalla filosofia d' Aristotele, interpretata con

(1) *Op. cit.*, p. 169.

Digitized by Google

novità e libertà di mente, la scolastica trasse e compose gli argomenti suoi che furono, si può dire, la prima dimostrazione teorica di cotesta immortalità intesa nella pienezza del senso cristiano » (1). Lasciamo comunque di giudicare se fra queste due osservazioni ci sia proprio tutto l' accordo; il certo è questo, che l' argomento tratto dalla dottrina delle idee e dalla natura della cognizione, che se non è unico come afferma lo Schleiermacher, è però fondamentale nel Fedone siccome concede il Bonghi medesimo (2), passò con tutta la sua forza ed efficacia negl' insegnamenti dei Padri, specie di S. Agostino, ed in quello di S. Tommaso.

L'aquinate espone egregiamente questa prova dell'immortalità dell'anima ricavandole da S. Agostino: « *Veritatem quidem in anima esse, ipse Augustinus in Lib. Soliloquorium* (lib. II c. 19) *confitetur, unde* AB AETERNITATE VERITATIS IMMORTALITATEM ANIMAE PROBAT » (3). Ed altrove, confutando quelli che dall'eternità della verità volevano dedurre l' eternità dell' anima, risponde respingendo il loro errore fondato sul soggettivismo. — Avreste ragione, dice egli, se la verità fosse un atto dell'anima stessa, perchè allora essendo eterno quest'atto dovrebbe essere eterna anche l' anima che lo emette: ma avete torto se la verità eterna non è già l' atto soggettivo, come non è difatti, ma sibbene l'oggetto in cui termina quest'atto (3). Perciò conchiude: « Unde POTEST PROBARI EX AETERNITATE VERITATIS INTELLIGIBILIS IMMORTALITAS ANIMAE non autem eius aeternitas » (4). Ed in altro luogo, breve

(1) *Op, cit.*, p. 217-8.

(2) *Op. cit.*, pp. 124, 186.

(3) *Contra Gentes* Lib. III, c. 47. — S. Agostino tratta pure l'argomento altrove (Cfr. *De immort. anim.*, c. 1 e segg.)

(4) « Quod vero obiicitur de aeternitate veritatis quam intelligit anima considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter. Uno modo, *quantum ad id quod intelligitur* (l'oggetto dell'intuizione): alio modo *quantum ad id quo intelligitur* (l'atto soggettivo della mente che intuisce). Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo

Digitized by Google

ma chiaro: « OBIECTUM INTELLIGIBILE cum sit supra tempus EST SEMPITERNUM; UNDE OMNIS SUBSTANTIA INTELLECTUALIS EST INCORRUPTIBILIS secundum suam naturam » (1).

Che se pare che il grande scolastico per solito adoperi l'altra prova tratta dalla spirtualità ed incorporeità dell'anima, chi ben osserva vedrà che, secondo abbiamo avvertito pocanzi, questa si connettte e si collega intimamente a quella prima fondamentale e che ad essa in ultima analisi si riduce. Rechiamo qui l'argomento colle parole stesse di S. Tommaso: « Proprium perfectivum hominis, secundum animam, est aliquid incorruptibile: propria enim operatio hominis in quantum huiusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis, et plantis et inanimatis. *Intelligere enim est universalium et incorruptibilium inquantum huiusmodi:* perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas; ergo anima humana est incorruptibilis » (2).

La prova platonica dell'immortalità dell'anima fu adoperata nell'età moderna eziandio da preclari ingegni, come il Bossuet, Jules Simon, ecc. (3); ma ha raggiunto una forma veramente sobria e stringente nel Rosmini,

---

intelligitur, sequetur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta NON EST AETERNA SED PRIMO MODO ». (*C. Gentes*, Lib. II, c. 84.) — Così S. Tommaso ha confutato la dimostrazione di Plotino (*Enneadi*, 4ª VII, 12) il quale pretendeva che l'anima pensando le essenze eterne, possedendo conoscenze eterne, sia eterna pur essa. Ed ha risposto anticipatamente a un moderno critico, il Ferraz (M. FERRAZ, *De la Psychologie de S. Augustin*, Paris, Thorin, 1869, p. 427), il quale dichiara più logico il ragionamento del celebre fondatore della scuola alessandrina, che non quello del gran vescovo d'Ippona.

(1) *S. Theol.*, I, q. 50, a 5.

(2) *C. Gentes*, l. II, c. 79.

(3) Il Bossuet scrive: « Que si ces vérités eternelles sont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle » (*Conn. de Dieu et de soi-même*, c. V, 14). — E il Simon: « Pourquoi la science a-t-elle pour objet ce qui est général?... Nous nous disons mortels; et nous ne voulons chercher que des lois, penser que des universaux. Notre intelligence ne se nourrit que de l'éternité, et il faudra que l'éternité lui echappe! » (*Relig. natur.*, 3ᵉ part., ch. 1).

Digitized by Google

che così la riassume: « Ogni ente compiuto è un principio semplice, il quale ha un suo termine, naturale ed immanente. Se il principio ha il suo termine, egli è; ma se gli è tolto il termine, cessa: perchè il termine naturale ed immanente è la condizione del primo atto pel quale il principio è. La distruzione adunque di un ente contingente non avviene se non in questo modo, che sia distrutto il termine in cui finisce il suo atto primo. Ora qual è il termine dell'ente uomo? Abbiamo veduto che i termini sono due, il corpo e l'essere in universale. Ora qual ente straniero potrebbe distruggere questi termini dell'ente uomo? Gli enti stranieri sono Iddio, e le cose contingenti. In quanto a Dio abbiamo già supposto ch'egli non annienti alcuna delle cose da Lui create; dunque la distruzione dell'uomo non può venire da Dio. Ma che cosa possono a distruzione dell' uomo le attività di cui sono fornite le cose contingenti? Che cosa possono a distruzione dei due termini dell'atto primo pel quale l'uomo è? Il corpo dell'uomo, uno dei termini, è un complesso di elementi organati nel più perfetto modo specifico e così individuati. Ora le forze della natura possono disciogliere quest' organizzazione e quindi distruggere con essa il sentimento animale proprio dell' uomo. Ma sull' essere universale tutte le forze della natura nulla possono; perocchè l'essere universale è impassibile, immutabile, eterno, nè soggiace all' attività di alcun ente. Dunque quella virtù colla quale l'uomo intuisce l'essere universale, non può perire. Ma questa virtù, questo primo atto, è l'anima intellettiva; dunque l'anima intellettiva non può cessare d'esistere nella sua propria individualità, giacchè ha la realtà sua propria che la individua (1), il che volgarmente s'esprime dicendo che è ***immortale*** » (2).

I soggettivisti, quindi, col privare l' anima umana

---

(1) « Abbiamo dimostrato che la realtà è il principio dell'individuazione nell'Antropologia, L. IV. ».

(2) *Psicol.*, n. 678-9.

Digitized by Google

di quell'oggetto essenzialissimo che la rende spirituale ponendola in grado di compiere atti indipendenti dalla materia e di travalicare i confini dell' universo creato, non solo spengono in essa l' intelligenza e dalla regione ideale la piombano nella bassa palude del sensibile, mutabile, contingente; ma tolgono ogni base possibile alla dimostrazione della sua immortalità, imbrancandosi con quelli

Che l'anima col corpo morta fanno.

6. La terza dimostrazione, con la quale si prova dover l'anima umana sopravvivere alla morte del corpo non solo in quanto razionale e individua, ma pure in quanto *personale*, *attiva*, *consapevole*, fornita dunque dell'*autocoscienza* (1), è quella che si ricava dal medesimo oggetto essenziale ed eterno dell'intelligenza, in quanto ci si presenta in esso la sovrumana dignità della legge morale e l'inviolabile sanzione della eterna giustizia.

Poichè questo lume divino e oggettivo, infinitamente superiore al nostro fragile soggetto ed alla mente creata che lo contempla, costituisce la mente stessa nella sua natura con un atto senza del quale non sussisterebbe, e la soggioga in questo modo al supremo imperativo morale ch'egli manifesta. Tale imperativo comanda appunto a tutte le intelligenze di rispettar l'essere nell'ordine suo, di riconoscere praticamente l'essere per quello ch'egli è; legge suprema e pietra angolare d'ogni obbligazione e d'ogni giustizia morale contro la quale non può rivoltarsi l'intelligenza se non con un attentato alla sua esistenza medesima, con uno sforzo deliro di sopprimersi ed annientarsi.

Questo lume stesso, poi, mostrandoci apertamente ed innegabilmente l'esistenza reale di un Dio infinito

---

(1) « Qual vita eterna (e qual morte non le si dovrebbe preferire!) sarebbe mai quella che consistesse nel vivere come l'anima di un bambino appena nato, o che giace ancora nel seno materno? » (*Solil.*, l. II, c. 20).

Digitized by Google

in tutta la perfezione ed attualità dell'essere, quindi personale, sapientissimo, onnipotente, ottimo, in cui l'essere ideale da noi intuito si concreta e si completa adeguatamente, ci addita con ciò in lui il vindice supremo, infallibile, incorruttibile di quella legge eterna di giustizia ch'è manifesta ad ogni anima intelligente e per cui ogni anima intelligente è stata creata.

Segue da questo che, essendo cosa immortale ed imperibile la legge di giustizia cui aderiamo, da cui è attuata la mente nostra, e per cui siam fatti; nè potendo essa nella sua immutabile esigenza venire impunemente violata giammai, nè indarno riverita ed amata, l'unione con essa dell'anima nostra, ossequente o ribelle che sia, non può giammai venir meno; e il sommo vindice, che è la giustizia stessa personale e sussistente, deve tutelarne i diritti e sanzionarne eternamente il rispetto o il dispregio nell'anima razionale consapevole del suo atteggiamento degno o non degno in faccia ad essa.

Il Rosmini toccando questo argomento importantissimo accenna pure al grande filosofo di Atene e ne cita per l'appunto il Fedone. « Un quarto argomento (avea recato egli anche quello della semplicità e spiritualità, che, come vedemmo, si rifonde nei primi due) e validissimo traggono gli scrittori ecclesiastici, dopo i greci filosofi, come Origene, Lattanzio, Leonzio ed altri, dai diritti della giustizia, che non vedendosi sempre in questa vita guardati, conviene che ve n'abbia un'altra dove s'appareggino le ragioni di ciò che hanno goduto i tristi oltre al dovere in questa, o patito, oltre il merito, i buoni. Ma e d'onde questa necessità che la giustizia trionfi? Dall'essere la giustizia immutabile ed eterna. Ora questa eternità della giustizia in altro non si fonda che nell'eternità e immutabilità dell'essere, che splende nell'umana mente siccome dimostrammo nelle opere morali. Con una ragione somigliante Socrate nel Fedone prova l'immortalità dell'anima e ragionando che, essendo l'uomo fatto per la giustizia e questa po-

Digitized by Google

tendo egli e dovendo amare, conviene che sia immortale, perchè fatto ed ordinato a cosa immortale. E contende a dimostrare, il corpo essere un cotal velo che separa il nostro intendimento dal meraviglioso aspetto della giustizia, a cui per natura è unito; il che era pure un sentire e confessare un Dio Santo, il *Dio ignoto* degli Ateniesi » (1).

Anche Dante esprime questa magnifica concezione, platonica o socratica che sia, in quell'ammirabile terzina:

> Non v'accorgete voi che noi siam vermi
> Nati a formar l'angelica farfalla
> *Che vola alla* GIUSTIZIA *senza schermi?*

(1) ROSM., *Psic.*, nn. 724-5.

Digitized by Google

LEZIONE XXIII

Varie sentenze sull'unione dell'anima umana col corpo.

1. Dubbio di Locke sulla materia pensante: unione dell'anima umana col corpo. — 2. Dottrina di Platone, di Cartesio, delle cause occasionali, dell'armonia prestabilita, del mediatore plastico. — 3. Critica della dottrina platonica: il principio di Cartesio e la sede dell'anima. — 4. Si confutano i sistemi dell'armonia e del mediatore plastico.

1. Abbiamo fin qui esaminata la natura dell'anima umana e vedute le sue proprietà essenziali.

Da quanto s'è discusso risulta manifestamente che detta anima, benchè congiunta ad un corpo, non è però essa medesima corporea e materiale, e nemmeno può esser tale in verun modo, foss'anco per l'onnipotenza di Dio.

Giovanni Locke, seguito da molti altri, pur ammettendo il fatto della semplicità dell'anima nostra, volle sostenere che, non conoscendo noi tutte quante le proprietà della materia, potrebbe darsi benissimo che avesse essa anche la proprietà di pensare, o che almeno Iddio potrebbe renderla tale, potrebbe renderla pensante. Voltaire prese a difendere questo dubbio di Locke ed accusa d'empietà (lui piissimo!) coloro che negano a Dio cosifatta potenza. Anzi attribuisce tale opinione perfino a Newton. « Molte persone, egli scrive, che hanno vissuto a lungo con Locke mi hanno assicurato che Newton avea confessato a Locke *che noi non abbiamo sufficiente conoscenza della natura per osar di pronunciare che sia impossibile a Dio inserire la facoltà del pensiero in un essere esteso qualunque.* La grande difficolta è piuttosto di sapere come mai un essere qualunque può pensare, che di sapere come mai la materia può divenir pensante. Il pensiero, in verità, sembra non aver niente di comune cogli attributi che noi conosciamo nell'essere

Digitized by Google

esteso chiamato *corpo*; ma conosciamo forse tutte le proprietà dei corpi? Apparisce una cosa ben temeraria dire a Dio: Voi avete potuto dare il movimento, la gravitazione, la vegetazione, la vita, ad un essere, e contuttociò non potete dargli il pensiero » (1).

La futilità di questa opinione si scorge subito appena che si rifletta come l'anima umana, non solo in quanto intelligente e pensante, ma eziandio come senziente, ha proprietà e natura non pur diverse da quelle della materia ma opposte e contradditorie; tanto che se il corpo materiale è molteplice l'anima è una, se quello muta questa rimane identica, se quello è esteso questa è inestesa, se quello è composto questa è semplice. Dunque la materia non può avere insieme le proprietà della materia e quelle dell'anima senziente e pensante. Si tratta qui non di un'impossibilità fisica, ma di un'impossibilità metafisica o logica; tra le due nature c'è un'incompatibilità assoluta: Dio medesimo non può farle stare assieme in uno stesso soggetto perchè Dio non può fare l'assurdo, nè asserir questo è temerità empia perchè il non poter fare l'assurdo è piuttosto una glorificazione che una limitazione dell'onnipotenza divina. Che importa se noi non conosciamo tutte le proprietà della materia? Ne conoscessimo anche una sola, possiam sempre affermare con certezza assoluta che insieme a quella non può starne un'altra contradditoria.

Noi non conosciamo tutte le proprietà del circolo, ma possiam dire senza timore ch'esso non può essere insieme quadrato. Così rispondeva già alla dubitazione lockiana il De Polignac:

Quadrare rotundum
Nemo potest, at quadratum differre rotundo
Id norunt omnes, quidquid ex utroque sequatur.
Sic a materia mentem sejungimus etsi
Non omnes liquido vires utriusque patescant (2).

(1) *Éléments de philosophie de Newton*, p. I, c. 7.

(2) *Antilucert.*, l. V, vers. 1159 e segg. — Condillac, il maggiore dei discepoli di Locke, scriveva: « Io non so come Locke abbia osato dire

Digitized by Google

Se adunque tanto opposte sono le due nature dell'anima umana e del corpo materiale, come mai esse possono star congiunte insieme? Ecco il problema dell'unione dell'anima col corpo, a risolvere il quale furono dai filosofi escogitate ipotesi diverse. Lasciando di parlare dei materialisti che soppressero l'anima riducendo tutto alla materia, e degl'idealisti che soppressero la materia riducendo tutto all'anima od al pensiero, confondendo così due nature tra loro inconfusibili: quattro principali sono i sistemi errati a cui pervennero i filosofi nello stabilire il modo in cui queste due nature sono unite, ai quali essi giunsero partendo da viste parziali ed urtando chi in uno scoglio e chi in un altro.

2. Il primo è il sistema di Platone, a cui il sommo pensatore fu condotto dal noto errore ideologico delle idee innate. Si è visto infatti come questo filosofo, affine di spiegare l'origine delle idee e la natura della nostra cognizione nello stato presente, supponesse una vita anteriore dell'anima fornita di ogni conoscenza; la quale anima poi, caduta in non so quale colpa, venne rinchiusa nel corpo materiale, per la cui grossolanità si oscurarono e quasi si seppellirono quelle cognizioni ed idee che l'uomo si affatica a rintracciare e riscavare. Per Platone, adunque, l'anima è perfetta senza corpo e imperfetta con esso: il corpo non entra a far parte integrale

---

che ci sarà forse eternamente impossibile il conoscere se Dio non abbia dato ad un sistema di parti materiali convenientemente disposte la facoltà di pensare. Non bisogna immaginarsi che per risolvere tale quistione sia necessario conoscere l'essenza e la natura della materia. I ragionamenti che si fondano su questa ignoranza sono affatto frivoli. Basta osservare che il soggetto del pensiero dev'essere *uno*. Ora un ammasso di materia non è punto un'unità, ma una moltitudine. » (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, P. I, sez. I, cap. I). E Gian Giacomo Rousseau, certo inclinato al sensismo, pure afferma: « Checchè ne dica il Locke, checchè ne pensino i materialisti tutti, è ormai evidentemente provato per le proprietà stesse della materia, che la supposizione della materia pensante è una vera assurdità. » (*Lettre à M.* — Janvier, 1796).

Digitized by Google

della natura umana tutta accentrata nell'anima: le cose sensibili e corporee non concorrono già a sviluppare la cognizione intellettuale, ma anzi la impediscono: quindi l'anima è unita al corpo per un vincolo affatto accidentale, come un motore al mobile, un cavaliere al cavallo, un pilota alla nave, un carcerato al suo carcere; essa se ne serve come di uno strumento, di una macchina inanimata.

Cartesio, partendo dal principio che la quantità di moto creata da Dio è sempre costante, negò che l'anima fosse motrice del corpo, ma soltanto ammise che fosse direttrice de' suoi movimenti. Ricordiamo ch'egli faceva consistere l'essenza dell'anima nel pensiero epperciò negava ch'essa vivificasse il corpo, la cui vita rassomigliava al movimento di un congegno meccanico. Adunque egli collocava l'anima pensante nella glandula pineale alla base del cranio nella parte centrale dell'encefalo onde partono le diramazioni dei nervi, come un macchinista nel punto d'onde dirige la macchina. Di qui essa governa il corpo senza imprimergli nessun nuovo grado di movimento, ma dirigendo soltanto i moti che, secondo la natura del suo meccanismo, avvengono.

Tale sistema segna appunto il passaggio da quello di Platone a quello del cartesiano Malebranche che fu detto, come si è accennato, *occasionalismo*, o *sistema delle cause occasionali*, o *sistema dell' assistenza divina*, o *dell'armonia estemporanea*.

Il Malebranche negò qualunque influenza dell'anima sul corpo e viceversa; onde tolse a quella non solo la facoltà d' imprimere il moto in questo, che le avea concesso Platone, ma eziandio la facoltà di dirigerlo, accordatale da Cartesio. A questo fu condotto ancor egli da un errore ideologico, vale a dire dal suo ontologismo, secondo il quale riduceva in Dio non solo ogni cognizione ma anche ogni azione, parendogli impossibile attribuire alle cose finite un'attività qualsiasi. Perciò egli spiegava il commercio tra l'anima e il corpo per mezzo di modi-

Digitized by Google

ficazioni armoniche prodotte immediatamente da Dio nell' anima all'occasione dei movimenti corporei, e nel corpo all'occasione degli atti dell'anima. Così in particolare spiegava il fatto della cognizione, secondo che fu già toccato, dicendo che, all'occasione delle modificazioni dei corpi sul corpo nostro e sui nostri sensi, Iddio faceva sì che il nostro spirito contemplasse nella mente divina l' idea corrispondente.

Leibnizio partì dal medesimo principio di Malebranche che reputa impossibile una mutua azione dell'anima sul corpo; ma, stimando indegno di Dio un continuo ed assiduo intervento, quasichè Dio stesse sempre lì ad aspettare le cause occasionali e dipendesse da esse, conchiuse non rimanere possibile altra ipotesi se non quella di dire che Dio ha fatto l'anima e il corpo dell'uomo in modo che, senza influenzarsi reciprocamente, le operazioni dell' uno vanno mirabilmente d' accordo colle operazioni dell'altro a guisa di due cronometri perfetti, o, per usare una espressione del Voltaire, a guisa di due uomini uno dei quali predica e l'altro fa i gesti (1). Questo è il sistema leibniziano dell'*armonia prestabilita*. In generale il Leibnizio ammetteva che nessun ente creato agisce su nessun ente creato, giacchè un'azione non può uscire fuori dell'ente che la produce. Adunque egli costituiva tutto l'universo di enti ciascuno stante di per sè, sviluppantesi in forza propria, rappresentante in sè uno schema dell'universo tutto, ed in armonia meravigliosa cogli altri. Li chiamava *monadi* e intendeva con questo nome non già gli *atomi* dei fisici, sempre estesi, ma delle unità inestese, semplici, la cui azione è una forza intrinseca in armonia colle altre, ma senza comunicazione con loro: ciò che soleva esprimere colla frase: *Le monadi non hanno finestre.* Ogni anima è anch'essa una *monade* od *automa spirituale* in cui si svolge una serie continuata di percezioni ed appetizioni per

(1) *Le philosophe ignorant*, q. XXVII.

Digitized by Google

virtù insita a lei senza bisogno di corpo alcuno. Il corpo è un *automa materiale*, composto di più *monadi* che si svolgono in virtù propria colle leggi del moto in una serie continua di mutazioni. Essendo poi infinite le anime possibili, tra quest' infinità ce ne sarà una che andrà d'accordo perfetto con un dato corpo nelle sue operazioni: e Iddio allora la crea come crea anche il corpo, e li mette insieme a formar l'uomo. Così per tutti gli uomini.

Viene ora il sistema del *mediatore plastico* ammesso da Cudworth e Leclerc. Essi, rigettando le ipotesi di Platone, delle cause occasionali, e dell' armonia prestabilita, ammisero che l' anima ed il corpo sono congiunti tra loro mediante una sostanza intermedia che partecipa delle due nature spirituale e materiale, per cui, come spirituale può operare sull'anima e riceverne l'azione, e come materiale può anche ricevere l'azione del corpo ed influire su di esso. A questa sostanza diedero il nome di *natura genitrice* o *procreatrice* o *plastica* perchè la immaginarono da principio quasi intermedia fra Dio e la materia sulla quale Iddio opera per mezzo di essa: e anche *mediatore plastico* sia tra la materia e Dio, sia tra l'anima e il corpo (1). — Un filosofo più recente, il Bautain, si avvicina a questo sistema ritenendo che la parola *spirito* significa una proprietà delle sostanze, quasi un loro irraggiamento: e spiega l' unione dell'anima col corpo dicendo che lo *spirito psichico* di quella entra in comunione con lo *spirito fisico* di questo, incrociandosi ed attraversandosi, come i raggi della luce, senza alterarsi (2).

3. Per la critica di queste diverse sentenze, diciamo anzitutto che quella di Platone, siccome si appoggia

---

(1) Cudworth, *Dissert. ad cap. 11. System. intell. De natura genetrice.* — Leclerc, *Bibliotheque choisie*, t. II, p. 113 e segg.

(2) *Psychologie Expérimentale*, T. I, p. I, ch. II e III.

Digitized by Google

sulla teoria ideologica dell'innatismo già da noi confutato, tolto questo le manca il fondamento. Il corpo non è già inutile o nocivo all'anima, ma anzi utilissimo e necessario allo sviluppo di essa: l'anima non reca già innate con sè tutte le cognizioni ma le acquista mediante l'idea dell'essere, lume dell'intelligenza, e le determinazioni dell'essere somministratele dall'esperienza sensibile. Ora dunque, se l'anima come senziente non potrebbe esistere priva di corpo, e come intelligente e volitiva non potrebbe acquistare e mantenere il suo conveniente sviluppo, ne segue che essa non può essere completa e perfetta nella sua specie senza il corpo, e che perciò la sua unione col corpo non è già accidentale e dannosa, ma sostanziale e indispensabile.

In generale contro chi, per sostenere il decoro e la dignità di una spirituale sostanza, pretende che l'anima umana, sovrastando, quasi schifiltosa, al corpo, lo muova poi ed aggiri semplicemente per mezzo di qualche fluido nerveo od altro; possiamo osservare che il corpo non può esso medesimo sentire e vivere staccato dall'anima, ma l'anima stessa è quella che sente e sente per mezzo del corpo, come già s'è provato, e ad esso perciò dev'essere intimamente congiunta. La qual anima senziente essendo poi una coll'intelligente, ne viene che anche questa è stretta al corpo in intima unione.

In particolare, riguardo a Cartesio osserviamo che non è già stata creata una quantità di moto costante, ma una determinata quantità di forze motrici che (se vogliamo stare all'esperienza e non appagarci di vuote astrazioni o puri nomi) si riducono precisamente all'anima; e non è quindi assurdo che l'anima muova il corpo (1). È invece assurdo il dar una sede all'anima come fece il Cartesio collocandola nella glandula pineale, e dopo di lui il Lancisi, il De-la-Peronye, il Teichmeyer

(1) Recentemente il Pictet ha dimostrato che, se molti fatti si possono spiegare colla trasformazione del movimento, altri (per esempio i *fatti dell'attrazione*) esigono un *potenziale* primitivo in cui un movimento

Digitized by Google

che la posero nel corpo calloso, il Digby nel setto lucido, il Drelincourt nel cervelletto, il Villis nei corpi striati, il Lecat nelle meningi, il Vieussens nella parte midollare chiamata centro ovale del cervello, ed altri ancora che la fecero viaggiare e la fan viaggiare tuttavia senza discrezione. « E perchè tante vane fatiche? tanti contrasti? Per una idea oscura, per un concetto confuso dell'anima: tanto l'oscurità e la confusione dei concetti è fecondissima madre di dottrine molteplici, di sistemi e di stupende librerie! Ma chiariscasi bene il concepimento della semplicità dell'anima. Eccovi le grandi teorie andare in fumo, svanire come i castelli incantati. Veramente tostochè si sappia che l'anima non è estesa, e che non è un punto matematico, facilmente si conchiude non occupar ella luogo alcuno, nè aver meglio una situazione che un'altra: perciò nelle diverse parti del corpo potersi bensì ravvisare i vestigii della sua azione, i varii effetti del suo operare; ma lei non trovarsi in parte alcuna nè grande nè piccola, nè in tutto il corpo, nè in un punto; perchè il suo modo di essere non ha alcuna comparazione o proporzione o similitudine con ciò che è materia o proprietà di materia; ma solo ell'ha colla materia un rapporto di azione, di passione, e propriamente di sentimento, e nulla più » (1).

---

attuale si può trasformare, ma che ci resta ignoto nella sua sorgente: che dunque vi sono dei movimenti prodotti senza un movimento anteriore. E confuta l'ipotesi, secondo la quale l'attrazione sarebbe dovuta ai supposti urti dell'etere, non solo con l'obbiezione ovvia che allora essa attrazione dovrebb'esser proporzionale alla superficie, non già alle masse; ma anche con molte altre, tratte da considerazioni d'indole fisica ed astronomica, enumerando tutti gli assurdi che deriverebbero da tale supposizione (*Op. cit.* p. 238). Conchiude tale discussione osservando come l'ammettere una *forza reale*, causa dei fenomeni, che non è materia, nè movimento di materia, é un gittar le basi dello *spirito*, un riconoscere l'esistenze dello *spirito* (*Ivi*, p. 235-233).

(1) Rosm., *Antrop.*, p. 68-9. — Il problema della sede dell'anima è collegato al rapporto tra l'organismo e le funzioni psichiche; ma è mal posto, giacchè l'anima, ch'è essenzialmente oggetto dell'esperienza interna, vien considerata dal punto di vista dell'esperienza esterna.

Digitized by Google

4. L'occasionalismo del Malebranche non solo è destituito di fondamento quale ipotesi arbitraria e fittizia tutta basata sul non aver potuto comprendere, l'autore, in che modo possano agire l'una sull'altra le due nature corporea e spirituale che compongono l'uomo: ma dippiù ha contro delle fortissime ragioni.

Anzitutto ognun vede non essere buon metodo negare un fatto perchè non se ne intende la ragione: e qui troviamo negato il fatto, evidentissimo alla coscienza di ogni uomo, che noi soffriamo azioni immediate per parte del corpo e produciamo delle azioni immediate sul corpo stesso per parte della nostra attività. Ognuno di noi attribuisce a sè tanto gli atti dell'anima come i moti del corpo, e dice *io intendo, io voglio, io mi muovo, io vado, io vengo*; e sperimenta di essere un soggetto unico tanto di quelli come di questi. Nel sistema delle cause occasionali l'uomo non sarebbe invece che un puro spirito, una pura intelligenza, che però Iddio avrebbe legata non si sa perchè ad un corpo separato da essa per un abisso; ed Egli stesso, per uno strano decreto, vi imprimerebbe sensazioni ed idee ma soltanto all'occasione dei movimenti corporei. Il ricorrere a tale intervento diretto di Dio è cosa indegna di un filosofo; giacchè Dio è bensì causa universale, prima e remota di tutti i fenomeni della natura, ma egli non si sostituisce già alle cause particolari, seconde e prossime, dalle quali la filosofia comincia le sue investigazioni.

Il Leibnitz giustamente rimprovera al Malebranche ed a' suoi seguaci di far intervenire il *Deus ex machina* come gli antichi comici e tragici (specie Euripide), i quali, quando occorreva qualche nodo di difficile soluzione nelle loro rappresentazioni facevano con apposita macchina calare un Dio dall'alto e risolvevano tutto con questo. « Miratus sum frequenter, scrive egli, hominibus tam eruditis sententias tam parum philosophicas,

Digitized by Google

tamque primis rationis effatis contrarias probari potuisse » (1).

Inoltre: nell'ipotesi dell'occasionalismo come potrebbesi spiegare la percezione, l'idea, la scienza che noi abbiamo dei corpi? Noi abbiamo il sentimento dell'esteso e percepiamo un tale sentimento, e su questo si fonda la nostra cognizione positiva. Ma come possiamo noi avere un tale sentimento se il corpo esteso non agisce sull'anima? Se è Dio che suscita in noi tale sentimento? Come anzi possiamo noi esser sicuri che esistono davvero dei corpi, e parlarne, e dire che non possono agire sull'anima, e che solo sono in armonia con essa? E perchè Dio li ha creati questi nostri corpi, se essi sono fuori di ogni nostra percezione e di ogni nostra cognizione? E come può Iddio, che è anch'esso un puro spirito, agire sui corpi e suscitare in essi i movimenti corrispondenti agli atti dell'anima?

Così dunque si vede che di dubbio in dubbio si precipita nell'idealismo e nello scetticismo totale, quando si prendono a negare i fatti più palesi della natura, quando si pongono dei principii contrari a questi fatti, quale quello che *un ente non può agire sopra un altro,* o che *un corpo non può agire sopra un'anima.*

Nel sistema leibniziano dell'armonia prestabilita il fatto constatato dell'influenza reciproca tra l'anima e il corpo vien distrutto ugualmente. Si può negare ai fautori di questo sistema che i moti dell'anima, le sensazioni, le percezioni intellettive, le cognizioni, le volizioni, si svolgano dall'anima sola in modo che le seguenti abbiano la loro ragione nelle precedenti; giacchè è anzi manifesto che il più delle volte questi atti, e specialmente le percezioni, non hanno nessuna relazione fra di loro, ma soltanto una successione dovuta agli stimoli che eccitano il nostro spirito, stimoli che sono

---

(1) *Theodic.*, p. II, § 340.

Digitized by Google

esterni allo spirito stesso, e perciò non dipendono da lui, non si succedono in lui per una ragione che leghi gli uni agli altri. E di più, essendo spesse volte le azioni successive dell'anima in lotta tra di loro, in aperta opposizione, apparisce che ognuna di esse non può aver sempre la sua ragione sufficiente nell'azione che la precede. — Ancora: se l'occasionalismo, come abbiam detto, è sconveniente a Dio, pure in sentenza del Leibnizio, non gli è meno sconveniente il sistema dell'armonia prestabilita; poichè invano Iddio creerebbe i nostri corpi, se questi restano in tutto fuori della nostra percezione sperimentale: invano congiungerebbe il nostro spirito ad essi, se non possono da questo nè venir mossi nè esser conosciuti.

Inoltre: un tal sistema, conduce, come quello delle cause occasionali, all'idealismo. Difatti se è vera l'armonia prestabilita, come osserva il Clarke (1), l'uomo nè vede, nè ode alcunchè, nè muove il suo corpo: ma solo gli sembra di vedere, di udire, di sentire, di muoverlo. È questa dunque una continua illusione che ci fa credere quello che non è e non può essere. Or come in tal caso potremo noi esser certi che esistano i corpi? Come poteva il Leibnizio aver cognizione dei corpi, della loro estensione, dei loro movimenti, delle lor leggi (e fu un sommo fisico!) se essi corpi non agiscono sull'anima e questa non li sente? Donde bisognerà che noi ricaviamo le nostre nozioni positive sui corpi, se i sensi che ce le porgono altro non sono che una allucinazione, una menzogna? Che anzi, se è vero il principio della monadologia leibniziana, non poter, cioè, nessun ente agire sopra un altro, ma tutti svolgersi per virtù insita; se è vero che, com'egli s'esprimeva, le *monadi* non hanno finestre, come mai la monade spirituale, la nostra anima, avrà cognizione, avrà certezza dell'esistenza di qualunque altro ente diverso da sè, essendo ognuno assoluta-

(1) *Cinquième Réplique*, § 110-116.

Digitized by Google

mente isolato dagli altri? Se nessun ente può agire su noi, noi non possiamo avere cognizioni positive di veruna sorta, e per conseguenza nemmeno cognizioni negative che si appoggiano su quelle. Non più adunque nè cognizione, nè certezza,

Ma il detto principio leibniziano è falso e contrario anzi alla legge con cui è costituito l'universo, detta legge di *sintesismo*, per la quale tutti gli enti sono collegati tra di loro come le ruote d'un immenso ingranaggio, e si sostengono e si sviluppano a vicenda.

Osserviamo da ultimo come il supporre che il corpo esista, si regga e si muova indipendentemente dall'anima per le sole proprietà della materia è aprire il varco al materialismo. Questo fa anche il sistema delle cause occasionali e in generale tutti i sistemi che negano l'influenza reciproca tra l'anima e il corpo; ma più che tutti il sistema del *mediatore plastico*. Già S. Agostino confutava in antico l'opinione di coloro che spiegavano l'unione di cui parliamo per mezzo di un *quasi corpus* che facesse l'ufficio di veicolo tra l'anima e il corpo materiale (1). Noi però, dopo quello che abbiam veduto sulla opposizione e contraddizione esistente tra la natura dell'anima e quella del corpo, non abbiam d'uopo di fermarci a confutare particolarmente l'ipotesi di una natura intermedia che partecipasse delle proprietà dell'una e dell'altro.

Si può dire: *sostanza mezzana tra lo spirito ed il corpo*, e che non è nè l'uno nè l'altro, alla stessa guisa che si potrebbe dire: *linea che è alcun che di mezzo tra la retta e la curva, e non è nè retta nè curva;* ma ciò non vorrà mai dire che una tal linea od una tal sostanza esista. Noi percepiamo il corpo, e sappiamo che cos'è; percepiamo pure l'anima nostra, e la conosciamo anch'essa; ma una natura che sia un po' dell' uno e un

---

(1) *Epist.* XIII *ad Nebridium.* — Vedi anche S. Tomm., *In lib. II De anima*, lect. I.

Digitized by Google

po' dell'altra è una vera fantasticheria, anzi una palpabile contraddizione (1).

Piuttosto una confutazione generale di tutti questi sistemi errati sarà la esposizione e dimostrazione del vero.

---

(1) G. B. Zoppi, *La parola e il pensiero*, p. 27. L'egregio scrittore veronese combatte con queste ragioni, e giustamente, coloro che, come il P. Cornoldi e gli altri, vogliono attribuire ai bruti un'*anima materiale*, locuzione simile a *circolo quadrato*.

Digitized by Google

LEZIONE XXIV

Come veramente l'anima sia unita al corpo.

1. Fatto: noi sentiamo il corpo nostro; due maniere diverse di sentirlo, corpo *soggettivo* ed *estrasoggettivo*. — 2. Errore di molti filosofi: come si debba analizzare il fatto. — 3. Se in questo fatto ci sia ripugnanza. — 4. L'unione dell'anima col corpo è *reale* e *sostanziale*. — 5. Diversità e identità del corpo *soggettivo* coll'*estrasoggettivo*. — 6. Si conferma la sentenza che l'anima è *forma sostanziale* del corpo.

1. Secondo che abbiamo già osservato nella lezione antecedente, negata l'azione del corpo sull'anima non si potrebbe avere nozione alcuna intorno ai corpi; e tutti gli uomini verserebbero in una ignoranza assoluta riguardo ad essi, neppur sognandosi la loro esistenza. Eppure è un fatto innegabile ed indistruttibile che noi abbiamo cognizione positiva e sperimentale dei fenomeni corporei: anzi solo per ciò che si pone il problema sull'unione dell'anima col corpo si fa manifesto che sappiamo che cos'è il corpo. Dunque ne segue evidentemente che l'anima e il corpo hanno comunicazione tra di loro, ed agiscono l'uno sull'altro con reciproco influsso. E questa l'illazione diretta che si ricava dal fatto, empirico il quale quand'anco non sapessesi spiegare non dovrebbe negarsi, ma piuttosto dire come Beatrice a Dante:

> . . . . . Poi dietro ai sensi
> Vedi che la ragione ha corte l'ali (1).

Tutti i sistemi, pertanto, che, volendo render ragione dell'unione dell'anima col corpo, negano l'influenza loro

(1) *Parad.* II.

Digitized by Google

reciproca e la loro mutua azione, sopprimono il problema medesimo sopprimendone uno dei dati, il corpo.

Noi non dobbiamo cercare di costrurre un sistema reggendoci sui vanni della fantasia, ma ci limiteremo a constatare il fatto stesso enunciato, ed esaminatolo attentamente respingere le obbiezioni che gli si muovono contro.

Osserviamo: qual'è il risultato dell'unione tra l'anima ed il corpo? qual'è la natura di quest'unione? che relazione rispettiva hanno queste due sostanze in tale congiungimento?

Dall'unione dell'anima col corpo risulta il fenomeno del *sentimento.*

La natura di quest' unione è dunque un *nesso di sensilità.* Il corpo e l' anima in questa congiunzione hanno fra loro il rapporto di principio senziente e di termine sentito.

L'esperienza e la coscienza ci attestano che l'anima nostra sente il proprio corpo, che ne riceve dunque l'azione, e che gli è congiunta.

Ma vi sono due modi con cui sentiamo il nostro corpo: un modo mediato ed un modo immediato. Per mezzo degli organi corporei; noi sentiamo il nostro corpo come qualunque altro, questo però suppone che noi sentiamo il nostro corpo immediatamente, direttamente, e con esso i nostri medesimi organi sensori, senza di che non potremmo per mezzo loro sentire i corpi esterni. Così noi sentiamo immediatamente tutto il corpo nostro, e lo possiamo anche sentire mediatamente guardandolo cogli occhi, toccandolo con le mani, ecc. Mettendo la mano destra sopra la sinistra, noi sentiamo la destra in sè stessa direttamente, poi per mezzo di essa, indirettamente, la sinistra: e viceversa la sinistra anche direttamente, e per mezzo di essa anche indirettamente la destra. È il fenomeno quadruplice, detto *ricorrenza.*

Il corpo in quanto è dall'anima nostra sentito immediatamente, come termine permanente ed essenziale,

Digitized by Google

si dice *corpo soggettivo* perchè è unito in modo diretto col soggetto umano, concorre anzi a porlo in essere (senza del termine sentito il principio senziente non sarebbe), ed è *consoggetto* con lui nel sentimento primitivo che costituisce l'animale. Invece il corpo in quanto è sentito mediatamente per alcuno dei cinque sensi, come si sentono gli altri corpi fuori di noi, dicesi *corpo estrasoggettivo*, perchè in tal caso è fuori del soggetto umano e non ci apparisce che co' suoi dati esteriori. Il sentimento e la percezione che si ha del corpo estrasoggettivo si appoggia e tien dietro al sentimento immediato del corpo soggettivo; onde il corpo soggettivo può stare senza l'estrasoggettivo, ma non mai questo senza quello.

2. Ciò premesso, e tornando alla questione del commercio tra l'anima e il corpo, dobbiamo diligentemente osservare che l'unione tra questo e quella consiste bensì in una *relazione di sensilità*, perchè i corpi noi li conosciamo in questa e sola maniera, come termini cioè del sentimento e forze straniere a noi che modificano il nostro principio senziente: ma la relazione immediata che c'è tra l'anima e il corpo nostro soggettivo non è come quella che c'è tra essa e il corpo estrasoggettivo: vale a dire il modo con cui l'anima sente il corpo soggettivo, non è come il modo con cui l'occhio vede una montagna e la mano palpa una tavola.

Ciò che condusse molti filosofi a negare il fatto evidentissimo del *mutuo influsso fisico* tra l'anima e il corpo, il qual fatto è contenuto nel concetto stesso che abbiamo di corpo, siccome di ciò che produce nell'anima sensazioni terminanti nell'esteso; ciò che fece inventare tante ipotesi immaginarie su questo proposito; ciò che fece errare anche molti sostenitori di questo *reciproco influsso fisico*, quali ad esempio il Locke, il Newton, il Clarke, il matematico Eulero, ecc. si è l'aver immaginato che l'anima non potesse sentire il corpo ed il corpo non potesse esser sentito dall'anima altrimenti che *nel modo*

Digitized by Google

estrasoggettivo, come una mano sente una tavola. Essi non badarono che questa maniera di sentire estrasoggettiva presuppone l'altra maniera di sentire soggettiva, e non potrebbe essere senza di quella.

Così s'immaginò che l'unione tra l'anima e il corpo fosse come quella della mano colla tavola, vale a dire come quella di un esteso sopra un altro esteso che vi adatta le sue parti combaciando esattamente con esso. Si concepì come un mescolamento di due fluidi, o l'intrusione e il commettimento di due solidi: cose che sottostanno alla esperienza esterna, e possiamo esaminare cogli occhi nostri e toccar colle mani, e farvi sopra molti sensibili esperimenti. Solo si pensò che lo spirito fosse tanto sottile che sfuggisse all'osservazione esterna anche degli strumenti: ma sempre supponendo ch'esso e l'unione sua col corpo fosse e si facesse alla guisa delle cose visibili piccolissime, e quindi anche che cader potesse sotto l'osservazione de' sensi quando fossero stati così fini da potersi adeguare alla finezza degli oggetti.

In vece di tutto ciò conveniva intendere che non è la sola via dell'osservazione esterna quella che ci faccia conoscere il corpo: ma che c'è un'osservazione interiore che pure alla cognizione del corpo ci conduce, per la quale il corpo apparisce assai diverso da quello che i sensi esterni ce lo presentano, con proprietà più intime ed essenziali le quali si raccolgono in questa ch'esso è essenzialmente termine diretto d'un principio senziente inesteso, *materia* di un sentimento fondamentale e concausa del medesimo.

Conveniva dunque rientrare in sè stessi, consultare la coscienza, e riflettere sul sentimento soggettivo esclusa ogni immaginazione esterna, e di qui ricavare il concetto della congiunzione ricercata.

L'unione dell'anima col corpo non è pertanto, ripetiamolo, come le unioni ed i contatti dei corpi estrasoggettivi: non è relazione di esteso a esteso e di corpo a corpo;

Digitized by Google

ma una relazione di senziente a sentito, e per conoscere questa relazione bisogna che abbandoniamo interamente i sensi esterni, il tatto, la vista, ecc. i quali mentre da una parte non percepiscono l'anima, dall'altra percepiscono solo il corpo estrasoggettivo. Invece, se poniamo attenzione esclusivamente al sentimento interno e soggettivo, vediamo che in esso c'è senziente e sentito: e questo sentito non ha nessuna ripugnanza col senziente: anzi è così legato con lui che non possiamo pensarlo senza una relazione con esso, e si vede che l'uno non potrebbe stare senza dell'altro, il senziente senza il sentito od il sentito senza il senziente. Ora questo sentito, e non altra cosa, è il corpo, ed il senziente è l'anima; dunque tra l'uno e l'altra vi ha mutua azione ed influsso fisico senza veruna ripugnanza, anzi sarebbe ripugnante l'opposto. Qui manifestamente non bisogna pensare ad un esteso che si combaci con altro esteso: non bisogna pensare all'azione che esercita un corpo operante sull'altro, dove l'agire, il patire e il reagire dell'uno è simile all'agire, patire e reagire dell'altro; si deve solo pensare ad un sensibile che è investito e informato da un senziente, ovvero ad un sensifero che sopra di un senziente esercita la sua azione. Abbiamo qui due enti di diversa natura, ciascuno dei quali agisce sull'altro a suo modo cioè in modo diverso, e in modo diverso patisce, e in modo diverso reagisce, secondo la sua natura speciale e le leggi sue proprie.

3. Questo è un fatto come è un fatto il sentimento corporeo dell'uomo ed in generale ogni sentimento animale: è un fatto che risulta dall'osservazione sopra di noi medesimi; un fatto primitivo, maraviglioso se vuolsi, difficile ad afferrarsi dall'immaginazione, ma è un fatto che costituisce la nostra natura medesima epperciò non si può distruggere senza distruggere noi stessi. « Modus quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, mirus est nec comprehendi ab homine potest, *et hoc ipse homo*

Digitized by Google

est » (1). Così S. Agostino. E Biagio Pascal: « L'uomo è a sè stesso il più prodigioso oggetto della natura, perchè non può concepire ciò che è il corpo ed ancor meno ciò che è lo spirito, e meno di tutto come un corpo può essere unito con uno spirito. È questo il colmo delle sue difficoltà, *e tuttavia questo è il suo proprio essere* (2).

Noi, come abbiamo detto, non vogliamo costrurre un'ipotesi, ma constatare un fatto e difenderlo dalle obbiezioni che gli si muovono mostrando che esse partono da concetti falsi e svisati. Ora il fatto manifesto del sentimento ci porta ad ammettere l'unione e l'*influsso fisico reciproco* tra il principio senziente ed il termine sentito, ossia tra l'anima ed il corpo; perciò noi ammettiamo e sosteniamo l'influsso fisico tra queste due sostanze. Che se alcuno ci obbiettasse essere ripugnante un tale influsso perchè l'anima è semplice ed il corpo è esteso; costui verrebbe con questo a dire esser ripugnante che un principio semplice senta un termine esteso: ma allora noi possiamo mostrare esser ripugnante al contrario che un esteso senta un esteso, ma non già che un semplice senta un esteso, come abbiamo già veduto. Dunque, o negare che il sentimento dell'esteso esista, od ammettere che il principio senziente di esso esteso è semplice, epperò che non vi ha alcuna ripugnanza nel fatto che il semplice senta l'esteso e che vi sia influsso fisico tra l'anima e il corpo.

4. L'unione descritta tra l'anima e il corpo è un'unione *reale*, perchè è unione di sentimento, e tutte e sole le realità che noi conosciamo hanno una relazione essenziale col sentimento; ossia noi chiamiamo appunto *reale* tutto ciò che agisce sul sentimento, mentre l'*ideale* illumina solo l'intelligenza.

---

(1) *De Civ. D.* XXI, 10.
(2) *Pensées.*

Digitized by Google

Inoltre, dall'unione dell' anima col corpo, cioè dall'unione del principio senziente col termine sentito, risulta un sentimento unico che, in quanto è primo e fondamentale, è un ente unico, un individuo solo; e quindi è questa un' unione *sostanziale.* Non già che delle due sostanze inconfusibili, quali sono l'animá e il corpo, si faccia una sostanza sola la quale partecipi delle proprietà dell' una e dell'altra quasi per un' amalgama od una combinazione chimica: chè ciò abbiam già veduto non poter essere: sarebbe una mostruosità ibrida e senza nome. Ma in questo senso, che di due sostanze incomplete e tali che l'una non può star senza l'altra ne vien fuori un ente intero e perfetto: esse si appoggiano e si completano a vicenda per legge di *sintesismo.* Non è assurdo nient' affatto che due sostanze di natura diversa ed anche opposta abbiano bisogno l'una dell'altra per sussistere e l'una non possa stare senza l'altra: di tali sintesi, anzi, risulta tutto l'universo. — Perciò cade di per sè la grande obbiezione che si suol muovere all'*influsso fisico* quasi che un'unione fatta in questo modo, essendo dovuta all'azione reciproca delle due sostanze, sia una cosa *accidentale* e *secondaria* per la loro esistenza. L'obbiezione muove, come sempre, da un pregiudizio ricavato dall' osservazione estrasoggettiva: l' unione della mano colla tavola che tocca, è un' unione tutta accidentale e non importa nulla all'esistenza della tavola e della mano stessa: quindi si pretende sia accidentale anche l'unione dell'anima col corpo. Ma abbandonando un tale pregiudizio e tenendoci all'osservazione soggettiva, vediamo che l' unione dell' anima col corpo mette in essere il sentimento stesso fondamentale e sostanziale che è l'*atto primo* in cui consiste l'essenza e la natura dell'animalità; epperò non è da paragonarsi alle sensazioni accidentali e secondarie che su tal sentimento s'innestano e possono mancare o esser diverse senza che per questo la natura dell'animale si cangi. Una volta costituito l'atto primo, gli atti secondarii sono cose più o

Digitized by Google

meno indifferenti: nell'*atto primo* consiste la natura sostanziale degli enti, gli *atti secondi* sono mere accidentalità (1).

5. Bisogna svestire il preconcetto che le cose non abbiano fra di loro altra relazione da quella che ci presenta l'osservazione esterna. In generale s'è già visto come non bisogna credere che quello che ci dà un sentimento sia tutta la natura e l'essenza di una cosa, ci presenti tutta la sua attività. Con mezzi diversi noi sentiamo diverso sia quantitativamente che qualitativamente. Il medesimo raggio di sole cadendo sulla mano è percepito come calore, sulla retina come luce; un buffo d'ammoniaca sugli occhi produce bruciore, nel naso un odore intollerabile, nel palato un gusto acre. Se avessimo soltanto il senso della vista noi crederemmo che gli enti corporei non avessero altra attività che l'attività luminosa; ma avendo altri sensi oltre quello, vediamo che gli enti suddetti hanno altre e diverse proprietà, e lo stesso ente si manifesta in diversi modi ai diversi sensi: è un colorito se lo percepiamo cogli occhi, è un saporoso se lo percepiamo col palato, è un odoroso se lo percepiamo coll'olfatto, ecc. Molto più grande poi è la differenza se consideriamo quale sia il nostro corpo percepito cogli organi esterni, come un corpo estrasoggettivo; e quale sia questo medesimo nostro corpo se percepito col sentimento interno, come termine del sentimento fondamentale. Medesimamente, i termini della nostra percezione sensitiva appaiono cose diverse se li consideriamo riguardo a noi percipienti e se li consideriamo in relazione fra di sè. Per esempio se noi paragoniamo il nostro corpo esterno ad un altro corpo esterno troviamo tra essi relazione di estensione, di grandezza maggiore o minore, ecc.; ma se paragoniamo il nostro

(1) E il Sanseverino che scrive: « Unio quam Rosminius inter animam et corpus ponit non modo est *accidentalis* sed etiam *idealis*, non *realis* » (*Anthropologia*, p. 37)!!!

Digitized by Google

corpo al principio sensitivo non troviamo più quelle relazioni, ma una relazione al tutto diversa, una *relazione di sensilità.*

Da tutto ciò si vede come il termine della percezione cangia, siccome fu già osservato in altre occasioni, secondo la natura del soggetto percipiente e la maniera colla quale si percepisce; dimodochè l'indole del sentito come sentito è determinata dalla natura dell' entità termine, e dalla natura del senziente principio, e dal modo di sentire (1).

Qui si ha motivata e spiegata non solo la diversità del corpo soggettivo dall' estrasoggettivo, diversità dipendente dall'essere questi due corpi sentiti in un modo tanto diverso: ma eziandio la loro identità ed unità, essendo essi un medesimo corpo, un medesimo ente, come un medesimo corpo ed un medesimo ente è la tavola in quanto è veduta e in quanto è toccata, sebbene nei due organi sensorii ci apparisca diversa. — Infatti noi mettendo una mano nell'altra veniamo facilmente a conoscere che la medesima mano sentita soggettivamente è quella stessa che agendo sull'altra come un corpo esteriore è da noi sentita estrasoggettivamente. Anzi fondandosi tutte le sensazioni esterne sul sentimento fondamentale e non essendo altro che una sua modificazione derivante da esso, ne segue che tutte le qualità corporee estrasoggettive che ci appariscono ai sensi esterni non sono altro che modi della qualità fondamentale di essi corpi, che è quella di essere essenzialmente termini del sentimento, di essere sentiti soggettivamente.

6. Esaminando altra volta l'estensione estrasoggettiva quale ci presentano i corpi, noi abbiamo riconosciuto che condurrebbe all'assurdo di una molteplicità indefinita senza unità, qualora non si ammettesse inesistere essa in un principio unificante e senziente che la rac-

(1) Rosmini, *Psic.*, nn. 257-8. — *Rinnov.*, l. III, c. 24.

Digitized by Google

cogliesse in un'unità individuale. E poichè ciò che dà l'unità e quindi l'esistenza a una cosa dicevasi dagli antichi *forma*, così abbiamo pur detto esser l'anima forma del corpo.

Adesso poi siamo in grado di confermare più validamente ancora una tale sentenza, giacchè possiamo meglio conoscere la natura intima dell'estensione. Infatti l'estensione estrasoggettiva è una proprietà della materia esterna in quanto agisce sul nostro sentimento per mezzo del corpo nostro soggettivo. Or sappiamo che ogni sensazione esterna deriva dal sentimento soggettivo e ad esso si riduce: inoltre se noi tocchiamo un corpo qualunque esteso ci accorgiamo che la estensione estrasoggettiva di quel corpo si confonde con l'estensione soggettiva del corpo nostro. Dunque possiamo conchiudere che l'estensione estrasoggettiva si riduce alla soggettiva. Ma che cos'è l'estensione soggettiva? È un modo del sentito. Più chiaramente: l'anima nostra ha, per riguardo alla sua vita corporea, il sentimento primitivo di *una forza diffondentesi nell'estensione:* cioè sente l'estensione e la forza che si diffonde in essa: anzi sente prima lo spazio (estensione illimitata) e poi la forza corporea nel modo appunto con cui sente lo spazio, cioè la sente in modo esteso, alla stessa maniera che chi ha gli occhiali verdi vede verde tutto ciò che guarda.

In conclusione pertanto: il corpo soggettivo (e qualunque corpo non potrebbe essere estrasoggettivo se non fosse prima anche soggettivo, onde si ricava nuovamente che tutti i corpi sono animati) il corpo soggettivo *ha dall'anima e nell'anima il suo essere di sentito e di esteso;* senz'essa non potrebbe esser corpo, perchè senza un tale principio senziente non vi potrebbe essere questo termine sentito esteso. Dunque è l'anima sola che lo fa esser *corpo* e *corpo animato.* Perciò essa è la sua *forma sostanziale* nel significato che s'è visto doversi attribuire al vocabolo *forma* e all'epiteto *sostanziale.*

Con questo si viene ad ammettere il concetto che

Digitized by Google

dall'unione dell'anima col corpo si facevano gli scolastici con S. Tommaso, dicendo ch'è unione di *forma* e *materia*. L'anima di Guido da Montefeltro nell'inferno dantesco, per esprimere il tempo ch'era in vita dice:

> Mentre ch'io *forma* fui d'ossa e di polpe
> Che la madre mi diè.... (1)

Nello stesso istante si spiega tale concetto e lo si concilia coll'altro concetto più moderno di un *influsso fisico reciproco*, di un rapporto di sensilità. In un punto medesimo l'anima fa essere il corpo come esteso, come organico, come termine adatto del suo sentimento, sentendolo: e questo, nel medesimo punto ch'è, ch'è esteso, ch'è organico, è pure sentito ed è tuttociò perchè è sentito. Il corpo è la *materia*, che, come estensione molteplice e termine essenziale di sentimento, esige un principio semplice che la unifichi e che la senta; l'anima è la *forma sostanziale*, ossia appunto questo principio che la unifica e sente, facendola esser davvero corpo, cioè *esteso* e *sentito* simultaneamente.

Più oltre, parlando dell'istinto vitale, analizzeremo vieppiù il concetto di questo sentimento primitivo, e vedremo come quest'atto, unico cronologicamente, si risolva in più atti non diversi in sè ma distinti nell'ordine della riflessione.

---

(1) *Inf.*, XXVII, 73.

Digitized by Google

LEZIONE XXV

Anima e spirito; definizione dell'uomo.

1. L'anima intellettiva umana è forma sostanziale del corpo quanto all'essenza, non quanto all'operazione: *forma* od *anima*, e *spirito*. — 2. Due errori da evitarsi: diversità ed unità del principio sensitivo e intellettivo. — 3. Atto primo del principio razionale, la percezione primitiva ed immanente del nostro corpo. — 4. Critica delle antiche definizioni dell'uomo. — 5. Le definizioni rosminiane.

1. Partendo dal fatto del sentimento e del necessario influsso fisico tra il principio senziente ed il termine sentito, siamo arrivati alla conclusione che l'anima nostra, in quanto senziente, è *forma sostanziale* del nostro corpo. Ma abbiamo già dimostrato che l'anima, sia come intelligente, sia come senziente, è una ed identica: dunque siamo in grado di affermare che l'anima umana, senziente ed intelligente insieme, è pure forma sostanziale di esso corpo.

È però d'uopo spiegarsi bene. L'anima umana è certamente una sola e quindi quello che si dice di essa, si dice, rispetto alla essenza, di tutta essa. Dov'è, è tutta: dove opera, opera tutta: quello che le si attribuisce le si deve attribuire intero senza dividerla o spezzarla. Quindi, ripetiamo, se l'anima umana è forma sostanziale del corpo è tale tutta quanta nella sua essenza.

Se però noi vogliamo esprimere con quale operazione e secondo qual atto l'anima è forma del corpo e dà ad esso il suo essere di sentito e d'esteso, è evidente

Digitized by Google

che questa è la operazione sensitivo-corporea in cui l'anima comunica col corpo medesimo, e non ad esempio l'operazione intellettiva in cui comunica coll'oggetto ideale. Nell'operazione del sentimento corporeo l'anima umana c'è tutta quanta, perchè ciò che è semplice non si scavezza, ma quest'operazione non è la sola che abbia l'anima nostra; la quale come intelligente si congiunge all'essere ideale senza commistioni od intervento di corpo. Così l'anima umana è forma sostanziale del corpo, ed in quanto è unita ad esso ha natura, sebbene opposta, tuttavia correlativa a quella del corpo: ma possiede eziandio un atto con cui trascende il corpo stesso e si innalza nel cielo dell'ideale congiungendosi all'oggetto intelligibile, eterno e divino; e in quanto a quest'atto ha natura, esistenza, immortalità affatto indipendente da ogni concrezione corporea, appellandosi in tal senso, come già si è detto, *spirito* o *sostanza spirituale.* Scrive infatti S. Tommaso: « Inquantum attingitur a corpore, est *forma;* inquantum vero superexcedit corporis proportionem, dictur *spiritus* vel *substantia spiritualis* » (1). Sono due aspetti diversi da non confondersi insieme, ma neppure da recidersi l'uno dall'altro, ed egregiamente espressi dalla formola dell'antico Dottore Aquinate: *licet anima sit forma corporis secundum essentiam animæ intellectualis* (perchè l'essenza è una sola), *non tamen secundum operationem intellectualem* (2).

---

(1) *De Spirit. Creat.*, art. II, ad 4. — Nello stesso senso S. Gregorio di Nissa (anno 380) diceva: « Vera et perfecta anima in se ipsâ unica quidem est, intelligens, nulla ex materia crassa constans - sed *per sensus* naturae illi crassæ mixta. » (*De hominis opificio*, c. 14). Ed Ugo Vittorino: « Unus et idem spiritus et *ad se ipsum* SPIRITUS dicitur, et *ad corpus* ANIMA. — Ideo anima humana quia et esse *in corpore* habet et *extra corpus, anima* vocatur et *spiritus.* Anima dicitur in quantum est vita corporis; spiritus autem in quantum est ratione praedita substantia spiritalis. In qua vita anima penditur ut spiritus salvus fiat. » *(Tract. super Magnif.)*

(2) *De an.*, art. IX, ad 11.

Digitized by Google

2. Le quali osservazioni erano da farsi attentamente per non cadere in due errori psicologici tra di loro opposti ed egualmente perniciosi: o di credere l'anima umana nient'altro che forma sostanziale del corpo ed immersa nel corpo anche in quanto è intelligente; ovvero di supporre che l'anima intelligente non abbia niente da fare col corpo e sia diversa, anzi separata, dal principio della vita corporea. Il primo errore conduce a negare l'immortalità dell'anima e il dogma consolante della vita futura che la religione e la scienza concordano ad affermare: il secondo per opposta via riesce alla stessa conseguenza, non riconoscendo come immortale quell'anima che avviva il corpo, che lo sente, che è pure tanta parte della nostra coscienza, della nostra responsabilità e imputabilità di fronte alla vita futura. (1).

Noi abbiamo già dimostrato come non si possa accettare la pluralità delle anime nell'uomo. Abbiam visto inoltre come non vi sia la minima ripugnanza ad ammettere che una stessa sostanza sia principio di operazioni radicalmente diverse; pel motivo semplicissimo che queste operazioni traggono la loro diversità dall'atto

---

(1) Questo secondo errore, ch'è poi quello del *vitalismo* o *duodinamismo*, fu condannato in Pietro Oliva dal Concilio di Vienna (anno 1311) il quale riprovò come eretica « doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit *forma*. » (Nelle *Clementine-De Summa Trinitate et fide Catholica*, tit. 4, cap. unic., Parisiis, 1818). Non è da supporre che con questa decisione il Concilio volesse affermare una dottrina scolastica o sanzionare una formola di psicologia scientifica, cosa che sarebbe stata fuori del campo di sua competenza: ma piuttosto è da credere abbia semplicemente voluto opporsi, nel linguaggio del tempo, alla tesi della pluralità delle anime in quanto contrasta evidentemente col dogma cristiano. Almeno in questo senso è la dichiarazione fatta da Mgr. Vladimiro Czacki, poi Cardinale, per mandato di Pio IX, il 5 giugno 1877 al sig. Edoardo Hautcoeur Rettore dell'Università Cattolica di Lilla: « Documentis Pontificiis circa unionem animae cum corpore docetur *unitas substantialis* humanæ naturae, quae duabus constat substantiis partialibus, corpore nempe et anima rationali. Et hoc quidem ad doctrinam theologicam pertinet. Quod autem attinet ad controversias.... ipsae doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicae scholae diversas sententias sequuntur ac sequi possunt. »

Digitized by Google

primo con cui l'anima nostra è unita da una parte al termine corporeo in cui avvengono tutti i fenomeni della vita sensitiva, e dall'altra all' oggetto ideale che dà luogo ai fenomeni della vita intellettiva e volitiva. Abbiam detto bensì che l'anima umana considerata in quanto sente corporeamente è un *principio sensitivo*, diverso dall'anima stessa in quanto intende oggettivamente, diverso cioè dal *principio intellettivo:* ma coll'avvertenza che questi due principii considerati non in ordine ai loro termini rispettivi, ma in sè medesimi, sono un principio solo, riuniti nella semplicità del nostro spirito in una punta suprema ch'è il *principio razionale* da essi risultante, quale si rinviene nella percezione dell' *Io.* Ora dobbiamo, per ultimo, confermare che siffatto principio ha un atto primo, un'operazione primitiva, immanente e fondamentale con cui riunisce e collega strettamente tra di loro i due termini, materiale ed ideale, che gli sono congiunti, per così dire, ai lati. Quest'atto è una primitiva applicazione dell'essere inteso al corpo sentito, atto che rende possibili tutte le altre percezioni corporee, tutte le altre applicazioni dell' essere in cui si esplica la *funzione* della *ragione.*

3. Se noi, infatti, applichiamo l'essere prima di tutto ai corpi sentiti onde incominciano le nostre prime cognizioni, non l'applicheremo noi, avanti che ad ogni corpo esterno che ci si presenta nei sensi, al nostro corpo medesimo il quale è da noi sentito prima di ogni altro, per mezzo del quale sentiamo ogni altro, e che è presente al nostro sentimento in un modo diretto, immediato, permanente, non già come gli altri corpi accidentalmente, mediatamente e, quasi diremmo, di passaggio? Se la percezione intellettiva avviene spontanea secondo le leggi di natura appena noi abbiamo il termine sentito e l'essere inteso, senza che intervenga nè la nostra riflessione, nè la nostra volontà, nè la nostra coscienza od avvertenza, non avverrà una percezione del nostro corpo fin dal primo

Digitized by Google

momento che lo sentiamo, ch'è anche il primo momento che intuiamo l' essere, il primo momento della nostra esistenza? Poichè il primo momento della nostra vita noi siamo certamente uomini, in germe, se si vuole, vale a dire negli atti primi ed essenziali: ma dunque in questo primo momento siamo sensitivi ed abbiamo il sentimento del corpo nostro; siamo intellettivi ed abbiamo l'intuizione dell' idea dell'essere; siamo razionali ed abbiamo la percezione immanente del sentimento corporeo-fondamentale. Questi tre atti primi sviluppandosi poi negli atti secondi e particolari daranno origine a tutti i fatti della nostra vita umana.

Per questa dottrina si può recare un esempio che, chi ben lo considera, ne riesce insieme un'illustrazione ed una prova. « Il sentimento è come la gran scena sulla quale si presentano gli oggetti all' intelligenza spettatrice, e ciò suppone che essa intelligenza sia di continuo rivolta a riguardare e percepire intellettivamente quella parte del teatro. E appunto in questo sentimento fondamentale e nella percezione immanente di tal sentimento consiste quella stretta unione, quel vincolo intimissimo ed arcano che lega l'anima al corpo nell'unità del soggetto, nell'unità dell'umana persona, ed è l' atto primo in cui è radicata la possibilità e la potenza degli altri atti secondi » (1).

---

(1) *Ottim.* e *Pessim.* p. 43. — Si distingua bene, tuttavia, l'atto primo con cui l'*uomo percepisce il proprio sentimento* prima di poterlo dir *suo*, non avendo ancora la percezione più sviluppata dell'*Io;* dall'atto secondario con cui l'*uomo percepisce* sè stesso. È questa un'avvertenza importante per la lettura delle opere del Rosmini. Nel *Sistema filosofico* (nn. 81, 95) si parla della *percezione di sè* che è la percezione dell'Io, la riflessione dell'Io, la coscienza dell'Io; ed è detto bene che è atto secondario, e viene in seguito alla percezione delle cose esterne. Di questa percezione si parla pure nella *Metodica* (nn. 311, 312) ove è fatta equivalente l'espressione *percezione intellettiva di sè stesso* e *del proprio Io*, ed è detta non avvenire prima del 4° ordine di intellezioni. — Ma, come è ben dimostrato nella *Psicologia* (nn. 264-5, ecc.), l'uomo ha una *percezione immanente* del sentimento fondamentale *al primo istante del viver suo* (n. 265), nella quale consiste l'unione dell'anima, in quanto

Digitized by Google

4. Raccogliendo ciò che abbiamo discorso finora sulla natura dell'anima e sulla sua unione col corpo possiamo venire alla definizione dell'uomo. Due sono le più celebri definizioni dell'uomo che ci abbia tramandato l'antichità. L'una, attribuita a Platone e sostenuta tra i moderni dal visconte De Bonald, dice: « l'uomo è una intelligenza servita da organi. » L'altra di Aristotele e della Scuola: « l'uomo è un animale ragionevole. »

A. Le osservazioni che fa il signor De Bonald in favore della prima di queste due definizioni sono calzanti al fine di abbattere le strane definizioni che diedero dell'uomo i materialisti de' tempi nostri; ma non tolgono dalla definizione ch'egli sostiene quel vizio che fu osservato già in essa dall'emulo e discepolo di Platone, cioè che dicendosi l'uomo « un'intelligenza servita da organi » non si determina ancora qual sia il nesso che passa fra gli organi e l'intelligenza, senza il qual nesso non c'è l'uomo. E veramente un angelo biblico od un δαίμων platonico, il quale si fornisse d'un corpo come di una macchina senza informarlo di sè, non sarebbe un uomo, eppure tale definizione gli converrebbe ottimamente. La mancanza di questa definizione proviene sempre da quell'errore ideologico che fece disconoscere a Platone la natura dell'unione tra l'anima e il corpo dell'uomo (1).

B. La definizione aristotelica poi, che certamente ha i suoi pregi, è però macchiata di più gravi difetti che non la platonica.

---

razionale, col corpo: sebbene in questa percezione non vi sia un'affermazione esplicita ma solo implicita, e quindi essa si può chiamare anche soltanto *apprensione razionale*. — Come da tale primitiva percezione l'anima arrivi alla percezione dell'*Io*, e come questa si differenzii da quella, è spiegato nella medesima *Psicologia* (n. 61 e segg.) ove è detto: « l'anima che dice *Io*, non pronuncia sè stessa qual è nello stato suo primitivo, ma già posta in uno stato di attività sopravvenutole, » ecc. (n. 66). L'ordine degli atti del soggetto umano fino alla percezione dell'*Io* si può anche vedere nell'*Antropologia in servigio della scienza morale* (n. 810).

(1) Analogo appunto si potrebbe fare alla definizione dell'Allievo: « L'uomo è una persona organata ».

Digitized by Google

Il Rosmini aveva notato i seguenti:

1.° Dicendo solo *animale ragionevole* si esprime la parte intelligente di questo animale ma non la parte *volitiva* che pure entra anch'essa nell'essenza dell'uomo e ne costituisce la natura attiva ed operante dietro al lume intellettuale.

2.° La *ragione* è il discorso, e secondo San Tommaso (1) ogni sua inquisizione procede dall'intuizione de' principii, la quale appartiene all'intelletto. Dunque la ragione sta all'intelletto come il rigagnolo sta al fonte: quindi dovrebbe dirsi *intellettivo* meglio che *ragionevole*, poichè nella definizione bisogna esprimere ciò in cui sta l'essenza della cosa, non ciò che nasce dall'essenza come un cotal sviluppo od effetto da essa risultante. — Per la qual cosa deve parimente escludersi la definizione del Romagnosi in cui questo gran giureconsulto voleva far entrare la *sociabilità*, ingannato da ciò che per essa si differenzia l'uomo dai bruti. Sta bene; ma essa non è una differenza primigenia, poichè deriva dall'essere l'uomo intellettivo e volitivo. Altrimenti quante cose dovremmo aggiungere nella sua definizione! Potrebbesi persino ammettere in tal caso la definizione attribuita anch'essa a Platone: « l'uomo è un animale risibile »: infatti il vero riso che nasce dai contrasti d'idee e da quel *turpiculum* che apprende l'intelligenza e commuove l'istinto, è sol proprio dell'uomo. Invece non potrebbesi dir questo della terza definizione probabilmente attribuita a Platone solo per ischerzo: *l'uomo è un bipede implume;* poichè si racconta che Diogene abbia detto mostrando un gallo spennacchiato: « Ecco l'uomo di Platone! » (2)

---

(1) *S. Th.*, I, q. 72.

(2) Questo racconto è dovuto a un altro Diogene, Diogene Laerzio, che riferisce la detta definizione: Ζῷον δίπουν ἄπτερον. Dice pure che, dopo la trovata di Diogene il cinico, venne aggiunto alla definizione: *e di larghe unghie.* Nelle opere di Platone non v'è nulla che giustifichi la storiella.

Digitized by Google

3.° L'ultimo appunto è assai più grave. L'addotta definizione aristotelica indurrebbe a credere che l'animale sia il soggetto, e poi questo soggetto animale fosse dotato di ragionevolezza come di proprietà o facoltà od attributo suo. — Colla mente si può astrarre, nel pensare un soggetto, dalle sue facoltà particolari anche che ne derivino necessariamente, ma non già da ciò che è essenziale ad esso, poichè se ne perderebbe l'idea o si muterebbe. È adunque indispensabile che la parte intellettiva entri nella definizione in guisa che senza di essa non possa nemmanco più pensarsi il soggetto di lei. Or nella definizione data pare che il soggetto sia l'animale e che abbia la facoltà essenziale del ragionare, quindi il soggetto ragionante sia l'animale: dimodochè non vi sia nell'uomo un principio ragionante, ma sia lo stesso principio animale che ragiona. Ciò ripugna, in primo luogo perchè *principio animale* significa un « principio che sente materialmente e che dietro a questa sensazione si muove di luogo » ed *essere intellettivo* dicesi « un principio che concepisce immaterialmente e vuole senza moto locale »; in secondo luogo e più specialmente ripugna perchè fa sì che noi, astraendo dalla proprietà di *ragionevole*, concepiamo l'*animale* e questo sia il soggetto uomo (viceversa avverrebbe se si definisse l'uomo *intelligenza animale*), ed allora avremo che l'essenza dell'uomo è l'animalità (o viceversa l'intelligenza), e giungeremo all'assurdo che il principio animale in quanto tale possa *ragionare*, e viceversa il principio intelligente in quanto tale possa *sentire*. Insomma quando dicesi *animale ragionevole* o si intende: 1.° che l'animale in quanto tale *ragioni*, il che è assurdo — ovvero 2.° che ragioni in quanto che il principio animale si radichi in un terzo principio in cui si radichi pure il principio ragionante. Ed allora non è l'animale il ragionevole, ma bensì quel terzo principio che riunisce in sè le due funzioni. Che se vogliasi giustificare la definizione aristotelica dicendo che, trovato il *soggetto* dell'uomo, esso dev'essere *animale* e *ragionevole*,

Digitized by Google

tale giustificazione sarebbe esclusa da Aristotele con tutte quelle ragioni per cui si fa a provare che debbasi dire « animale ragionevole » piuttostochè « ente intellettivo animale » (1).

5. Dopo le quali osservazioni il Rosmini propone una definizione che evita tutt'e tre gl' inconvenienti notati — ed è questa: « *l'uomo è un soggetto animale, intellettivo, volitivo.* » Per *soggetto* s'intende un principio, una sostanza reale, da cui rampollano diverse attività, che in questo caso sono quelle del sentire, dell'intendere, del volere. *Animale* è un soggetto senziente in quanto ha per suo termine sentito un corpo convenientemente organizzato, onde risulta il sentimento fondamentale corporeo. *Intellettivo* dicesi poi questo medesimo soggetto in quanto che, oltre sentire corporalmente, ha un altro termine o meglio oggetto ideale per cui e intende e giudica e ragiona. *Volitivo* dicesi lo stesso soggetto che sente ed intende, in quanto vuole ed ama quello che intende.

Un'altra definizione che chiarisce la prima è la seguente: *L'uomo è un soggetto animale e dotato dell' intuizione dell' essere ideale-indeterminato, ed operante secondo l'intelligenza e l'animalità che possiede.* Essa combinerebbe colle idee di S. Tommaso e della scuola che ponevano l'intelligenza umana l'ultima della scala mondiale, e le darebbe la differenza specifica dalle altre, perocchè l'uomo, intuendo l'essere ideale in modo indeterminato (modo, secondo S. Tommaso, più imperfetto), ha bisogno dell'a-

---

(1) Si dirà che la definizione suddetta *animale ragionevole* è costituita dal genere *animale* e dalla differenza specifica *ragionevole* col processo che abbiam veduto nell'albero di Porfirio. Ma in una questione di tanta importanza, qual è quella del vero concetto di *uomo*, non bisogna lasciarsi ingannare dalle abbreviazioni logiche. Anche nell'albero di Porfirio, quando dico, *corpo organico* o *vivente*, non intendo mica che il corpo sia soggetto della vita e dell'organizzazione: poichè ciò non è dovuto al corpo semplicemente in quanto tale: sottintendo bensì il sostantivo *ente* e intendo che un ente sia dotato ad un tempo della *corporeità* e della *vita*.

Digitized by Google

nimalità che forniscagli le determinazioni, mentre le intelligenze angeliche non ne abbisognerebbero.

Fin qui il Rosmini nell'*Antropologia*, a principio. Ma nella *Psicologia* egli torna più completamente sull'argomento dopo essersi preparato la via risolvendo molte questioni a tale riguardo. E scrive: « *L'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo.* Questa definizione può essere compendiata in quest'altra: *un soggetto razionale.* — La prima definizione ha il vantaggio di indicare le potenze primitive dell'uomo. Infatti l'intelligenza è potenza *primitiva*, laddove la ragione è potenza *risultante* come abbiamo veduto. Per questo noi preferiamo dire che l'uomo è un soggetto intellettivo piuttostochè ragionevole. Che se in quella prima definizione avessimo posto ragionevole o razionale in luogo d'intellettivo, non ci era più permesso di far entrare nella definizione l'animalità come quella che sarebbe stata già compresa nella razionalità, e così non avremmo ottenuto l'intento di dare una definizione in cui fossero distintamente accennate le potenze primitive. A malgrado di ciò, ritrattando ora la questione, troviamo più perfetta l'altra definizione testè recata: « l'uomo è un soggetto razionale ». Perchè, dato che la parola *razionale* sia precedentemente dichiarata, il che noi facemmo, questa definizione oltre il pregio della brevità gode dei vantaggi seguenti: 1.° Quantunque la intelligenza sia potenza primitiva, tuttavia non è quella che costituisce la natura dell'uomo; di maniera che colla sola intelligenza sarebbe posto in essere un soggetto intellettivo, ma non ancora l'uomo: fin a tanto adunque che il nostro pensiero si ferma all' intelligenza, l'uomo è in via di formarsi, ma non è ancora formato: l'attività che pone l'uomo è la *ragione.* — 2.° La ragione essendo quell'attività in cui conviene e s'annette l'intelligenza coll'animalità, esprime acconciamente l'unità del soggetto umano e il circolo primordiale di sue potenze. Vero è che nella definizione *l'uomo è un soggetto animale intellettivo volitivo* la parola *un soggetto* indica sufficien-

Digitized by Google

temente l'unità dell'essere umano; ma la definizione *l'uomo è un soggetto razionale* oltre esprimere l'unità dell'uomo, indica altresì come questa unità si formi, in virtù cioè della ragione, che congiunge in sè stessa l'intelletto ed il senso. » (1).

Ma si obbietterà: le prime due osservazioni fatte ad Aristotele si rivolgono dunque anche contro questa definizione del Rosmini; poichè — α) non è indicata in essa la *volontà* — β) è menzionata la *ragione*, facoltà derivata, in vece dell'*intelletto* facoltà primitiva.

Rispondo: quanto alla prima, il Rosmini studiando sotto tutti gli aspetti la relazione fra l'intelletto e la volontà riconosce nella *Psicologia* che questa deriva necessariamente da quella, per la qual cosa non è strettamente necessario farne menzione particolare (2). Quanto alla seconda, la parola *razionale* nella definizione dell'uomo non si riferisce già alla potenza del ragionare, del discorrere come s'intende comunemente e come intendevano gli antichi, sibbene a quella prima applicazione dell'essere che costituisce la percezione fondamentale, atto primo ed essenziale alla natura umana in cui si compie l'unione reale ed intima, come abbiam detto, fra l'anima e il corpo.

---

(1) *Psic.*, n. 1122 e segg.

(2) Vedasi *Ottim.* e *Pessim.*, p. 417 e segg. — Inoltre nell'atto di *percezione* che costituisce il fondamento della *razionalità*, c'è un'*attività* iniziale.

Digitized by Google

LEZIONE XXVI

Le potenze dell'anima umana.

1. Natura e definizione della *potenza*. — 2. Sostanza e accidenti dell'anima — 3. Se sia contraddizione far consistere la potenza in un atto primo. — 4. Come dall'atto primo scaturiscano gli atti secondi. — 5. Distinzione delle *potenze* dall'*essenza sostanziale* dell'anima. — 6. Classificazione delle potenze. — 7. *Tavola sinottica.*

1. Siamo alla terza parte della Psicologia che ha per oggetto le potenze dell'anima ed il loro sviluppo.

Dobbiamo dunque anzitutto definire e classificare siffatte potenze (1).

L'anima umana, conformemente alla natura dei termini a cui è congiunta, è principio di operazioni svariatissime con cui si sviluppa gradatamente e si viene completando e perfezionando. Ora ogni classe di queste operazioni, ogni specie di esse, ha la sua origine in un'attività primitiva suscitata nell'anima da termini specificamente diversi, e tale attività è ciò che si chiama *potenza.* Così l'anima in quanto è congiunta al termine corporeo ha la *potenza* del sentire corporeamente, per-

(1) Col Bonatelli è da riconoscere che non si deve esagerare la distinzione tra le potenze o facoltà dell'anima, in guisa da costituirne quasi delle entità per sè stanti, come faceva quella psicologia antiquata che l'Herbart denominò *mitologia psicologica*, espressione ripetuta poi dal Taine, ecc.: ma anche col Bonatelli è da osservare che, nonostante l'indubitata unità e identità dell'anima nelle sue diverse funzioni, queste sono però molteplici, realmente distinte, più o meno indipendenti tra loro.

Digitized by Google

chè per mezzo di esso *può* vedere, toccare, ascoltare, gustare, odorare, fantasticare: in quanto è congiunta coll'idea dell'essere ha la potenza dell'intendere, ecc.

Di qui si vede che il vero concetto di potenza è di un *atto primo* con cui l'anima è congiunta ad un dato termine, il quale atto primo fa sì ch'ella possa compiere poi tutti gli *atti secondi* di quella specie determinata. Ond' è che la *potenza* si può definire in questo modo: — *La relazione tra l'atto permanente che si dice* ATTO PRIMO, *e gli atti transeunti che si dicono* ATTI SECONDI.

2. A fine di spiegare più chiaramente questa definizione bisogna notare, che in ogni ente reale finito qualsiasi vi sono degli elementi senza di cui esso non può esistere e costituiscono ciò che dicesi la sua *sostanza*, e ve ne sono degli altri che non gli sono assolutamente necessari per l'esistenza sicchè può stare senza di essi, e sono i suoi *accidenti*. Ora la differenza che passa tra la sostanza e gli accidenti è pari a quella che c'è fra l'atto primo e gli atti secondi, imperocchè gli atti primi appartengono alla sostanza dell'anima che senza di essi si riduce a un astratto, e gli atti secondi appartengono ai suoi accidenti: l'anima umana, cioè, non può esistere realmente senza che senta od intenda alcunchè e gli atti primi del sentire e dell'intendere sono sostanziali ed essenziali ad essa: che poi senta od intenda questa o quella cosa determinata e particolareggiata questo è un accidente ed appartiene agli atti secondi, i quali dipendono da circostanze passeggiere e fortuite.

Dalla qual nozione delle potenze e degli atti si può intendere perchè la teologia filosofica insegni che Dio è *tutto atto e puro atto*, giacchè in Dio l'atto primo è perfetto in ogni senso, nè ha bisogno di ulteriore svolgimento ma è già sviluppato interamente *ab æterno* e tale si conserva immutabile senza aver nulla di potenziale e di accidentale.

Digitized by Google

3. Quanto all' anima umana alcuni dicono che non si può far consistere la *potenza* in un *atto primo*, perchè i concetti di potenza e di atto sono opposti, designando quella una mera possibilità e questo un' attualità reale e realmente esistente. Certo, altro è potenzialità altro è attualità: altro è ch'io abbia la potenza o la possibilità d'imparare il russo altro è ch'io lo sappia attualmente e realmente. I concetti dunque di potenza e di atto sono opposti: ma noi li applichiamo ad una stessa cosa nello stesso tempo, non già sotto lo stesso rispetto, e non c' è quindi contraddizione, sibbene distinzione soltanto.

Se si riguarda l'atto primo con cui l' anima è senziente ed intelligente, qui essa è davvero in atto, non più in potenza; perchè se no, di potenza in potenza essa e la sua esistenza reale in quanto anima senziente ed intelligente ci svanirebbero di mano.

Tutto ciò che esiste è in atto, e nell'atto suo proprio specifico che lo diversifica da ogni altro ente; per cui non si può confonderlo con nessun altro. Ma appunto perchè quest'atto dà all'anima l'attitudine e la possibilità di compiere altri atti che non ha ancora, rispetto a questi atti l' anima è *in potenza*. Quindi la potenza non indica già l'atto primitivo in sè stesso, ma la relazione di quest' atto agli atti secondi, come si è detto espressamente nella definizione data della potenza: ed il vero concetto di essa dev'essere inteso come una negazione dell'atto (secondo) e non come un qualche cosa di positivo che si trovi nell'ente principio (1).

4. Nasce la domanda: « come mai dall' atto primo scaturiscono gli atti secondi? » Rispondiamo: ciò avviene dall' avere i termini dell'anima una parte invariabile e l'altra variabile. Nel termine corporeo la parte *invariabile* è l' esser esso un esteso sentito organizzato in un

(1) Rosm., *Psic.* n. 1236.

Digitized by Google

modo determinato ed adatto a mantenere il sentimento d'eccitazione mediante un continuo cangiamento di parti. La *variabilità*, poi, consiste appunto in questo cangiamento, causa dell'eccitazione, dell'organizzazione, e della perpetuità della vita. Nel termine intellettivo, invece, la parte *invariabile* è lo stesso essere ideale indeterminato: e la *mutazione* è soltanto dalla parte dell'anima, in quanto questa vede in esso i reali percepiti nel senso, e ne cava la scienza della realità: onde così s' arrichisce il suo oggetto, non cangiandosi in sè, perocchè è l'anima che vede in esso ciò che prima non ci vedeva.

Il nesso dell'anima colla parte invariabile del termine è ciò che costituisce l'atto primo: la parte variabile dà origine agli atti secondi, che sono intimamente collegati coll'atto primo come le due parti nel termine unico.

5. Dal che tutto discende che, pur appartenendo l'atto primo all' essenza dell' anima umana, la sua relazione cogli atti secondi, ossia la *potenza* propriamente detta, è distinta dall'essenza sostanziale dell'anima stessa, e può diversificare a seconda dei diversi individui senza che perciò cessino dall'esser uomini. L' essenza sostanziale dell' anima è determinata dalla parte invariabile dei termini, l' esteso corporeo e l' idea dell' essere: le potenze, invece, dalla parte variabile, o meglio dalla relazione a questi termini variabili, che sono le modificazioni del sentimento fondamentale e le determinazioni dell' idea dell'essere (1).

---

(1) Così si spiega quello che dice S. Tommaso là dove prova la differenza fra l'*essenza* e le *potenze* dell'anima. Egli si fa quest'obbiezione. — Il sensibile non è egli essenziale all'anima sensitiva? Ed il razionale non è essenziale all'anima razionale? Dunque le potenze del senso e dell'intelletto non sono diverse dall'essenza dell'anima. — Risponde che *rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali* (S. *Th.*, I. q. 77. a. 1.), il che è quanto dire: — Vi ha un sensibile e un razionale

Digitized by Google

Noi possiamo esprimere la differenza tra l'anima e le sue potenze, dicendo che le potenze sono il *principio prossimo* delle operazioni specificamente diverse, e l'anima è il *principio remoto* di tutte le operazioni e di tutte le potenze come si è già dimostrato. Essa, poi, mantiene la sua identità, a quanto si è detto, non solo in relazione alla variabilità degli atti secondi ma eziandio in relazione alla molteplicità degli atti primi e delle potenze. È infatti, come sappiamo, *una* e *identica* per ogni uomo.

6. La distinzione e classificazione delle potenze si fonda sulla distinzione specifica dei termini onde dipende l'atto primo e gli atti secondi. Dal che si scorge che, essendo due i termini primitivi e fondamentali dell'anima, ossia il termine reale soggettivo corporeo ed il termine ideale oggettivo intelligibile, il qual duplice termine in quanto è variabile suscita le potenze; si vede, diciamo, che tutte le potenze dell'anima umana si possono ridurre a *due primarie* ed essenziali, la sensività e l'intelligenza, d'onde tutte le altre scaturiscono e derivano. Esse si dicono anche potenze *attuali* perchè l'anima ne reca seco il termine nella propria natura; mentre *virtuali* son quelle di cui l'anima non reca seco stessa il termine, ma il produce o suscita ella medesima operando. Dalle due prime risulta immediatamente, come sovente abbiam detto, la *ragione* che è perciò una potenza *attuale risultante* distinta dalle due *attuali primitive;* e da tutte e tre poi si sviluppano le altre potenze virtualmente nascoste in esse, quali la *riflessione* e la *potenza morale*.

Ciascuna delle potenze attuali, inoltre, ha due funzioni dette spesso ognuna *potenza* e che meglio si chiamereb-

---

che appartiene all'essenza dell'anima, perchè senz'essi non si può concepire l'anima (umana); ma vi ha oltracciò un sensibile ed un razionale, che non appartiene all'essenza dell'anima, ed è quello che varia, e in quanto varia; e questo è l'oggetto della potenzialità. (Rosm., *Psic.*, n. 905, nota).

Digitized by Google

bero *facoltà* per distinguerle dalle potenze già accennate. La prima funzione, se si parla del senso, si denomina *funzione passiva*, in quanto è suscitata nell'anima immediatamente dall'azione del termine corporeo; e *funzione recettiva* se si parla dell'intelletto, perchè, propriamente, il termine ideale non agisce quasi forza reale sull'anima modificandola, ma solo le sta presente ed essa ne riceve la luce (1). La seconda funzione dicesi *funzione attiva*, perchè è suscitata immediatamente dall'anima stessa che reagisce all'azione del termine.

7. Or ecco dunque la classificazione delle potenze primordiali che ne dimostra l'ordine intrinseco, ridotta a tavola sinottica (2).

ESSENZA DELL'ANIMA UMANA

ond'escono le

POTENZE ATTUALI PRIMITIVE

SENSO		INTELLETTO	
Funz. passiva	Funz. attiva	Funz. recettiva	Funz. attiva
Sensitività	*Istinto*	*Intelligenza*	*Volontà*

POTENZA ATTUALE RISULTANTE

RAGIONE

Funz. mista di recettività e di attività	Funz. attiva
Ragione teoretica	*Ragione pratica*

Onde le

POTENZE VIRTUALI

Riflessione — *Potenza morale*

(1) I filosofi non sempre distinsero la *recettività* dalla *passività*, come si vede in S. Tommaso, onde considerarono l'intendere come una *passività*, quando propriamente è una *recettività*. « Omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit Philosophus in libro de anima (L. III, 7) intelligere quoddam pati est. » (Rosm., *Psic.* n. 860, nota).

(2) Rosm., *Psic* n. 965. — *Vinc. Gioberti e il Panteism*, p. 275 bis.

Digitized by Google

LEZIONE XXVII

Prove, descrizione, caratteri del sentimento fondamentale.

1. Prova del sentimento fondamentale — 2. Descrizione del sentimento fondamentale corporeo. — 3. Se inerisca al solo sistema nervoso od a tutte le parti: suoi stimoli costanti. — 4. Caratteri del sentimento fondamentale: è *uno*, *universale*, essenzialmente *piacevole*. — 5. Natura del *dolore*. — 6. Altri caratteri: è *immobile*, *infigurato*, *solido*, *uniforme*.

1. Fissata la classificazione delle varie potenze dell'anima umana, analizziamone adesso gli sviluppi particolareggiati nella vita, in cui il tronco degli atti primi si svolge nella ramificazione amplissima degli atti secondi.

Già ci è avvenuto più volte di dire e di dimostrare che l'anima nostra ha un sentimento sostanziale di sè stessa ed un sentimento fondamentale del suo termine corporeo. Dovendo però ora portar la nostra attenzione in modo speciale sulla potenza del sentire, ch'è quella che fornisce gli elementi di sviluppo per tutte le altre, non sarà inutile radunare qui gli argomenti principali in prova di questi fatti solenni.

Che l'anima abbia un sentimento perenne, costante, innegabile di tutta sè medesima, di tutti i suoi atti, siano essi o no rivolti al termine corporeo, un sentimento generale di tutto ciò a cui s'estende l'*Io* si può dimostrare con molte osservazioni (1) fra le quali sce-

(1) Rosm., *Psic.*, n. 96 e segg.

Digitized by Google

gliamo queste due evidentissime le quali sono uno stesso argomento sotto due aspetti.

È un fatto che noi abbiamo molte sensazioni prodotte in noi da qualche forza che agisce sopra di noi, sia direttamente o indirettamente, corporeamente od incorporeamente. Ora: o questa azione è fatta nell'anima o fuori dell'anima. Se è fuori, l'anima non sente nulla; se nell'anima, o quest'anima è un ente che sente sè stesso o no. Nel primo di questi due ultimi casi v'ha il sentimento fondamentale; nel secondo cessa anche la possibilità della sensazione. Perciocchè, se l'anima non sente sè stessa, come può sentire quello che avviene in sè? Sarebbe come chi dicesse di vedere una tavola, negando di vederne la forma e il colore. La modificazione di ciò che è sensibile è sensibile; ma la modificazione di ciò che non è sensibile non è sensibile.

Sotto quest'altro aspetto si può esporre l'argomento: Perchè mai l'anima sente i varii suoi modi d'esistere prodotti dalle sensazioni? Certo perchè ha la facoltà di sentire i modi del proprio esistere. Ma non è egli un modo d'esistere il primo, anteriore ad ogni acquisita modificazione? Se egli è tale, perchè si sottrarrà alla facoltà a cui tutti gli altri soggiacciono? Quell'ente che sente i modi della propria esistenza deve sentire anche il primo suo modo che precede qualsiasi particolar mutazione.

Oltre a questo sentimento fondamentale che l'anima ha di sè medesima e che costituisce la sua stessa natura sostanziale, l'anima nostra ha pure il sentimento fondamentale del proprio corpo fin dal primo istante della nostra esistenza, fin dal primo istante in cui essa è congiunta al corpo medesimo. Noi abbiam anzi già veduto che in questo sentimento primitivo e sostanziale consiste l'unione dell'anima, in quanto senziente, col proprio corpo; ed in esso quindi consiste la natura dell'animale, e la potenza che l'anima nostra ha di sentire i corpi esterni che ci circondano, e premono il nostro corpo modificandolo in ogni sua parte. Se l'anima nostra non

Digitized by Google

ha un sentimento continuo del corpo e de' suoi organi, se non li sente in ogni momento nello stato in cui essi si trovano, come potrà sentire le modificazioni ossia i nuovi stati che in essi si producono mediante le azioni dei corpi stranieri?

Io sento la penna con cui scrivo presentemente: la sento per mezzo della mano con cui la stringo, e la sento perchè modifica la mia mano. Io dunque già sentiva la mia mano nello stato normale prima che stringessi la penna, chè altrimenti non potrei sentire il nuovo stato prodottovi dalla penna. Se io non avessi alcun sentimento della mia mano, il sentimento che ne ho quando stringo la penna vi sarebbe suscitato in modo assurdo: la penna *creerebbe* di sana pianta il sentimento della mia mano, perchè io dal sentir nulla passerei di colpo, ed in maniera affatto inconcepibile, a sentir mano e penna.

Forse si potrebbe credere che il fenomeno sensitivo sorgesse dal nulla e cessasse intieramente col cominciare e finire del movimento eccitatorio, qualora si ammettesse che i due fenomeni del sentimento e del moto fossero una cosa sola. In tal caso la sensazione sarebbe come il tintinnio d'un campanello, il quale si scuote solo quando è tirato.

Ma poichè l'atto del sentire avviene in un principio semplice unito al corpo, come fu dimostrato, questo principio senziente deve sentire il corpo in modo perenne: sia perchè non s' intenderebbe come possa essergli unito e non lo senta; sia perchè non si potrebbe ammettere che lo senta quando è in una condizione e non lo senta quando è in un' altra; sia, infine, perchè non si comprenderebbe come il corpo, movendosi, possa suscitare una sensazione accidentale in un'anima che già sostanzialmente non ne abbia un sentimento continuato.

Il sentimento fondamentale del nostro corpo è adunque provato dal fatto che noi abbiamo sensazione, percezione e conoscenza dei corpi esterni; i quali, altro

Digitized by Google

non facendo che modificare transitoriamente ed accidentalmente il nostro corpo, bisogna di tutta necessità che noi permanentemente e sostanzialmente sentiamo questo corpo nostro anche prima ch'esso riceva tali modificazioni.

2. Certo, ora che l'animo nostro è continuamente attirato da sensazioni esterne vivacissime, è assai difficile ritrarsi dentro al sentimento fondamentale per ravvisarlo; ma, tentando, si può forse giungere a formarsene un concetto più o meno adeguato. — Se io mi colloco in una stanza perfettamente oscura, e me ne resto immobile per lungo tempo; e cerco sottrarmi ad ogni menoma impressione esterna che possa commuovermi: se mi sforzo di togliere persino dalla fantasia ogni immagine sensibile ricevuta, di far tacere in me stesso ogni affetto, ogni moto interiore dell'animo, ogni pensiero determinato: io mi troverò, finalmente, in tale condizione, che non mi parrà d'aver più cognizione dei confini del mio corpo, della collocazione delle sue parti, della loro figura. Ciononostante, il sentimento vitale del mio corpo mi rimarrà sempre indistinto, generale, confuso: e solo al sopravvenir d'uno stimolo risentirò distintamente la parte in cui accadrà la sua azione. In tale sentimento io trovo un' azione sensibile prodotta in me, in un modo pieno, uniforme, perenne, da *qualcosa diverso da me*, benchè strettissimamente e immanentemente a me congiunto: dà un qualcosa che si *estende* entro certi confini che sono quelli della mia individualità. A cotal cosa, dotata di azione e di estensione, se io voglio dare un nome corrispondente al modo onde agisce in me, dovrò appellarla *causa prossima* o meglio *termine* del *sentimento vitale*: ch'è quello appunto che gli uomini chiamano volgarmente con una sola voce, *corpo*.

Questo sentimento fondamentale è difficile ad avvertirsi, come dicevamo, perchè le sensazioni varie e vivaci che si succedono in noi attraggono l'attività del nostro

Digitized by Google

spirito. L'abituale, infatti, il continuo, passa quasi sempre inosservato. È una verità, notata anche dall'Helmholtz, che i fenomeni puramente soggettivi delle sensazioni, passando quasi sempre inosservati, diventano difficili a riconoscere senza una nuova e speciale abitudine. Ma cionondimeno esso non potè sfuggire all' osservazione dei più illustri fisiologi e filosofi. Nella Psicologia il Rosmini cita il Condillac, il Degerando, il Galluppi, deducendolo da qualche lor frase (1). Ma il Maine de Biran nel terzo volume delle sue opere (pubblicate dal Cousin il 1841) ne parla in disteso; Giovanni Müller lo appella espressamente *sensibilità generale* o *collettiva* ossia *cinestèsi* (κοινὴ αἴσθησις sensitività comune, per opposizione alle ἰδιαι αἰσθήσεις, come avea già distinto Aristotele) (2) e più o meno largamente ne parlarono pure i recenti Spencer, Bain, Wundt, Panizza, ecc., e sopratutti Alexis Bertrand valente fisiologo e seguace delle dottrine Biraniane (3).

Certo è che il merito di aver messo in luce, illustrata ed irrefragabilmente confermata una tale dottrina, o meglio una tale osservazione di fatto, va dato al Rosmini (4).

---

(1) *Psic.* n. 93 e segg.

(2) *Manuel de phys.*, II p. 282, Paris 1851.

(3) *L'aperception du corps humain par la conscience.*

(4) Il Gioberti chiamava questa del sentimento fondamentale la più grande scoperta psicologica del sec. XIX. — Nella *Rivista italiana di filosofia* il Prof. Pietrobono ha sostenuto che le scoperte moderne l'hanno pienamente confermata (N. di Settembre ed Ottobre, 1890. — L. Pietrobono, *Della percezione del corpo umano*, p. 129 e segg.) — Il Prof. De Sarlo, non rosminiano, ma della psicologia rosminiana ammiratore, scrive recentemente che « la dottrina rosminiana del sentimento, per chi sa bene intenderla, risponde così bene alle esigenze della scienza e dello stato attuale della filosofia, che non s'arriva a comprendere da che cosa possa essere sostituita » (F. De Sarlo, *Le basi della psicologia*, p. 161). E dà lode al Rosmini d'aver fatto giustizia di quei positivisti che il movimento confondono colla vita, come di quegl'idealisti che si perdono in vuote formole; *gettando mediante l'osservazione e l'analisi interiore le vere basi della psicologia moderna* (p. 50, 97).

Nel 1873 venne dato alla Sorbona, come tema di dissertazione d'esame, il seguente: *Montrer que, parmi tous les corps de la nature, nous*

Digitized by Google

3. Dacchè i fisiologi in generale erano d'accordo nell'attribuire soltanto ai nervi la proprietà di sentire, mentre le altre parti eran credute insensitive, il Rosmini dichiarò di non entrare nel merito della questione, ma assunse come dato che i nervi soli sono sensitivi, e le altre parti del corpo son tali soltanto per mezzo dei nervi ai quali trasmettono i loro movimenti (1): per la qual cosa descrisse il sentimento fondamentale come aderente all'ammirabile rete di filamenti nervosi che serpeggia per tutto il corpo intrecciandosi variamente ed avvolgendone tutto il volume. Questo viluppo ed andirivieni di nervi che si annodano ne' plessi e ne' ganglii e si attengono poi al midollo spinale ed al cervello come a loro termine, sarebbe la parte direttamente sentita, epperciò la vera parte sensitiva, del corpo umano; e le altre, (ad esempio le ossa, i tendini, le membrane, le cartilagini, il tessuto celluloso) per mezzo di questa (2). — Sembra però che dagli studii moderni risulti non esserci parte

---

ne percevons directement que nôtre propre corps. Il Boirac però, parlando di questa tesi, dice ch'essa è contestabile, opponendosi al Müller, al Maine de Biran, al Saisset, al Lemoine, ed agli altri psicologi che la sostengono. Ma qual'è l'argomento del Boirac? Il seguente: « Qui saurait qu'il y a une rétine ou un tympan s'il n'en était informé par ailleurs? » (*La Dissert.* ecc., p. 75, *Cours.* ecc. p. 44). Ora questa ragione non conclude, perchè il sentimento fondamentale è infigurato, come vedremo tosto. Peraltro il Boirac ammette che i corpi esterni, appunto perchè esterni, non possono influire sulla nostra anima direttamente, ma solo per mezzo del nostro corpo. Dunque questo *mezzo, mediante* il quale sentiamo i corpi esterni, dev'essere, almeno lui, *immediatamente* sentito, se non si vuol andare nell'un via uno.

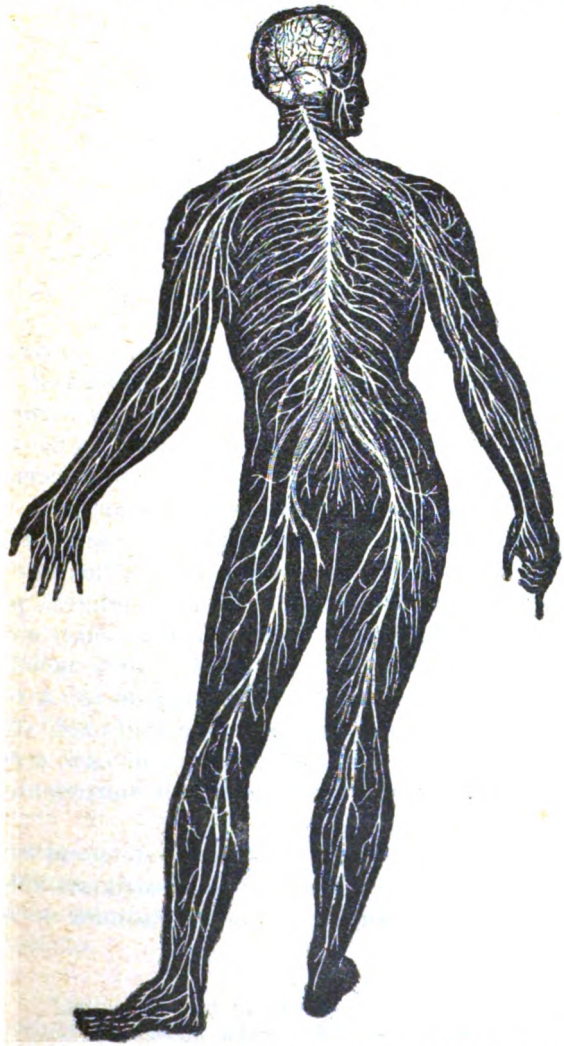
Il Fonsegrive dice che noi percepiamo direttamente il nostro corpo, anche in stato di quiete, per le *sensazioni muscolari* (*Psych.*, p. 171): ma queste, in quanto sono sentimento dello stato nostro non particolarmente modificato da movimento accidentale o da forze esterne, sono un caso del sentimento fondamentale: e così pure sono un caso del sentimento fondamentale le *sensazioni vitali* che il Bonatelli sostituisce al sentimento fondamentale del Rosmini, come vedremo pure.

(1) Rosm., *Antrop.*, p. 61. — Cfr. le esperienze di Alberto Haller sui cani ed animali, rinnovate in Italia da Leopoldo Caldani: come pure quelle dei celebri anatomici Scarpa e Fontana.

(2) Rosm., *Nuovo Saggio*, nn. 696, 699.

Digitized by Google

alcuna dell'organismo umano che sia *totalmente* e *costantemente* insensibile a certi stimoli e forze in certe guise



adoperate, specialmente all'elettricità ed al calore. Il *dolore* che tali stimoli eccitano in alcune parti eziandio comu-

Digitized by Google

nemente credute insensibili, prova che un sentimento oscuro e generale le penetrava ancor esse benchè meno distinto ancora del rimanente; ed alcuni fisiologi chiamarono questa *sensibilità latente* od *ottusa*. L'Hartmann attribuisce la sensibilità non solo al cervello ed agli altri centri nervosi, ma anche alle più piccole particelle del corpo organato, ai vegetali, alle molecole dei corpi organici, agli atomi. Il Bichat opina che tutto l'organismo sia dotato di sensibilità. Il Bertrand professa un *animismo polizoico* e tiene per certo che la più piccola parte del corpo umano è pregna di sensazioni ed è nella sua sfera principio generatore della vita (1). Il Flourens specialmente corresse in ciò le sentenze di Alberto Haller e di altri, e dopo lunghe ed accurate esperienze conchiuse: « Il n'y a point de partie *absolument insensible* dans le corps vivant. *La sensibilité est partout* » (2).

Questo possiamo spiegarlo facilmente colla teoria dell'animazione della materia che abbiam già accennata: poichè ne segue necessariamente che ovunque è corpo materiale ivi è anima e sentimento. Che alle volte certi stimoli in certe parti non producano manifestazione di questo sentimento latente non è a meravigliarsi, poichè è segno che gli stimoli non sono proporzionati e che il movimento da essi prodotto in quelle parti non è atto all'eccitazione del sentimento ivi presente (3). Invece il sistema nervoso, più facilmente accessibile agli stimoli, è più eccitato dalla continua presenza di essi, e perciò in esso si osserva più agevolmente il sentimento fondamentale.

Infatti, tra gli stimoli costanti che tengono sempre desto questo sentimento e ne provano l'esistenza, abbiamo la circolazione del sangue che or si rallenta or si ac-

---

(1) A. Bertrand, *Op. cit.*, c. IV.

(2) *De la vie et de l'intelligence.* Paris, 1858, p. I, p. 96.

(3) V. spiegata a lungo dal Rosmini questa osservazione nella *Psicologia*, n. 582. — Al n. 2011, *nota*, il Rosmini intravvede, anzi ammette espressamente, questa *sensitività* in tutto il corpo.

Digitized by Google

celera, il movimento continuo della sostanza nervosa, il calore naturale del corpo che ora aumenta or diminuisce, e finalmente il peso dell'atmosfera che è più di un kilogrammo per ogni centimetro quadrato di superficie interna od esterna, e varia ad ogni istante. Come mai tutti questi stimoli, che agiscono sul nostro corpo fin dal primo momento della nostra vita, non ecciterebbero e non renderebbero sempre più energico il sentimento fondamentale del corpo medesimo? (1).

4. La natura senziente dell'anima congiunta al corpo, le sensazioni secondarie ed accidentali che in esso hanno luogo, gli stimoli costanti che operano su di esso e di cui sentiamo avvertitamente le variazioni, ci dimostrano dunque l'esistenza del sentimento fondamentale corporeo che costituisce la potenza del sentire corporeamente.

Ora dobbiamo enumerarne i caratteri.

Questo sentimento è:

1.° *Uno* per ciascun uomo, e in genere per ciascun animale, essendo uno il principio senziente che con un solo atto sente contemporaneamente tutto il termine corporeo a sè unito. E l'esperienza ci mostra che noi medesimi attribuiamo sempre all'unico e medesimo *Io* tutte quante le sensazioni, tutte le modificazioni, in qualunque parte avvengano, del sentimento fondamentale.

2.° *Universale*, non nel senso che si dice universale un'idea, ma in questo senso che penetra e comprende tutte le parti del nostro corpo, dalle quali tutte, quando con certi stimoli siano eccitate, spunta un sentimento gradevole o doloroso. Come già fu osservato, noi possiamo ammettere, stando ai risultati moderni, una tale universalità estesa a tutte assolutamente le parti del corpo organizzato.

---

(1) Lo Spencer dice che *il sistema nervoso si scarica ad ogni istante* (*Princ. of Psych.*, vol. I, p, 1, c. 4). Che cosa è questa generale e continua scarica, chiede il Davidson, se non il fenomeno corrispondente al sentimento fondamentale? (Davisodn, *Op. cit.*, p. 289).

Digitized by Google

3.° *Piacevole* essenzialmente, siccome quello che costituisce un elemento della natura umana, e pel quale l'anima (tutta sentimento) si amplia, si adagia e si compie. Ogni atto conforme alla natura del soggetto senziente che lo emette, appunto perchè non ripugna al soggetto medesimo ma anzi gli conviene, è sempre un *piacere*, onde ben fu definito questo dal Cartesio *sensus alicuius perfectionis:* e come il piacere che proviamo è senza dubbio in qualunque caso un sentimento, e nient'altro che sentimento, così viceversa il sentimento fondamentale dapprima, poi ogni qualsiasi di tutte le sue svariatissime modificazioni, è piacere. — Se si domanda ad un uomo perfettamente sano che cosa si senta, egli risponderà che *non si sente nulla.* E se gli si domanda come si senta, risponderà che *sta bene*, che *si sente bene.* Or quando egli dice di non sentirsi nulla, non intende già dire che non ha nessun sentimento, che è morto: ma vuol dire che non si sente nulla di straordinario e di contrario alla sua natura; e tale risposta nella sua mente equivale perfettamente all'altra con cui dice di sentirsi bene; cioè, non già di avere questa o quella sensazione parziale in questa o quella parte del corpo, bensì di avere il sentimento universale della vita, che è sentimento di sua natura grato e piacevole, ma confuso ed inosservato a cagione della sua costanza ed omogeneità. Parimenti, quando l'uomo accusa un mal essere indefinito, attesta l'esistenza di quel sentimento, e un restringersi di quel *piacere* che accompagna la vita animale anche travagliata da gravi dolori e che vorrebbesi libero e sgombro d'ogni disturbo e molestia.

5. A qualcuno però può sorgere in mente un'obbiezione contro la natura piacevole del sentimento, da ciò che anche il dolore è sentito, e quindi par che si possa fare questo curioso sillogismo: Ogni sentimento è piacere. *Atqui* il dolore è sentimento. *Ergo* il dolore è piacere.

Si risponde negando che ci sia qualche sentimento il quale sia dolore in sè e in quanto è sentimento. Pren-

Digitized by Google

diamo l'esempio dal dolore che cagiona la sete. L'assetato qualcosa sente di sicuro in quanto è assetato; ma il suo dolore non proviene già dal sentimento in sè stesso, sibbene da quello che manca al sentimento mancando al termine corporeo ciò che gli è necessario (il liquido conveniente) per esser termine organizzato come si deve ed acconcio a produrre un sentimento compito senza difetto veruno. Così il dolore di colui che affoga è prodotto dall'impedimento del polmone nel respirare, del sangue nel circolare, insomma non consiste nel sentimento del nostro corpo, ma bensì nel non sentire il nostro corpo nel suo stato naturale e nel pieno esercizio delle sue funzioni.

Il dolore, adunque, proviene dal mancare all' essere senziente qualche cosa necessaria alla sua natura completa. L'essere senziente, poi, è pienamente formato e naturato quando il sentimento che lo costituisce non trova ostacolo alcuno a spiegarsi in tutta quella estensione ed intensità che gli è naturalmente propria. Ma vi hanno degli ostacoli che talora gl'impediscono questo spiegamento del suo atto sensitivo, e allora egli lotta contro questi ostacoli e sta male fino a che non ha superata la lotta. E poichè egli è essenzialmente sensibile, come dicevamo, sente questa lotta, e indi tutte le varie specie di dolori. Il dolore, pertanto, si può definire in generale con una prima e provvisoria definizione: *quel sentimento che prova l'ente sensitivo di non poter sentire tutto quello che deve sentire, e dello sforzo che fa di rimuovere da sè questi limiti posti al suo natural sentimento.* E perchè fa questo sforzo? Per una legge ontologica, ossia inerente alla natura stessa delle cose e comune a tutti gli enti, secondo la quale ogni ente tende a conseguire e mantenere e reintegrare la sua propria forma affine di essere quello che dev'essere nè più nè meno, e vi tende per l'attività stessa per la quale egli è, per l'atto e la forza prima della sua esistenza. Gli ostacoli, poi, a cagione dei quali l'ente senziente non può emettere

Digitized by Google

tutto l'atto del natural sentimento, provengono da ciò che tutti i sentimenti degli enti finiti hanno bisogno di certi termini, come il sentimento corporeo ha bisogno della materia e del movimento dell'organismo, in una parola di una continua riproduzione degli stimoli corporei; il sentimento intellettuale ha bisogno degli oggetti, e quindi la pena che si soffre quando si cerca qualche verità che non si trova; il sentimento morale pure ha bisogno degli oggetti suoi proprii in cui termini l'affetto, ecc. E se i termini in cui finisce stabilmente l'atto del sentimento vengono in parte tolti via, non in tutto (chè lo stesso sentimento s'annullerebbe) allora il principio senziente si sforza di averli e di ricuperarli e di reintegrarli, e lotta colle difficoltà che ci trova. — Ma è importante osservare che non deve confondersi quello che manca all' ente senziente nell' ordine estrasoggettivo, con quello che gli manca entro la sfera dell' ordine soggettivo che è quella del sentimento immediato e fondamentale, benchè la privazione estrasoggettiva sia corrispondente alla soggettiva. Onde gli effetti, a ragion d' esempio, della sete, che si posson osservare nello stato del ventricolo, ecc., non appartengono propriamente alla molestia della sete, ma la indicano, quasi come la causa indica l'effetto (1).

Ma dopo tutto può mettersi ancora in campo l'obbiezione che se il dolore è il sentimento della lotta, ecc. egli è pure un sentimento e non una semplice privazione. E allora noi possiamo sostenere che il dolore stesso, in quella parte che è sentimento, è piacevole. Paradosso apparente ma verità effettiva. E si potrebbe illustrare con importanti osservazioni; come dell'istinto che ha una madre che ha perduto un figlio, di abbandonarsi al dolore, riuscendole grave che altri la per

(1) È notorio che nel dolore fisico è sempre sensibile allo sfigmografo un'alterazione del ritmo cardiaco: che il ritmo respiratorio vien pure alterato: che le funzioni nutritive son deteriorate.

Digitized by Google

suada a rivolgere altrove il pensiero; della dolcezza che produce la commozione e il pianto a pietosi fatti letti o visti rappresentare o avvenuti sotto i nostri occhi, dolcezza espressa da Virgilio *Est etiam quaedam flere voluptas,* da Dante:

> Ma togliti oramai che *mi diletta*
> Troppo di pianger più che di parlare, ecc.

e dall'espressiva frase inglese *luxury of grief* (voluttà del cordoglio). Si potrebbe trovarne la conferma nell'amor della vita, benchè addolorata anche di sofferenze fisiche; e in parte eziandio ne' concetti, benchè strani, del Leopardi e del Foscolo, che magnificano il dolore e il fanno credere all'uomo desiderabile. — Quindi riformando e perfezionando la definizione data del dolore, si potrebbe sostituirvi quest'altra più breve: *Il dolore è la privazione nel sentimento,* dalla quale apparisce che certo non c'è dolore senza sentimento, e che tuttavia il dolore non è sentimento (1).

Con ciò è confutata la sentenza di Epicuro (sostenuta anche da Pietro Verri) che il piacere altro non sia se non una mancanza di dolore; e più specialmente son confutate le moderne dottrine pessimistiche, le quali, svolgendo una tale sentenza, ne dedussero che la vita è essenziale dolore, e il dolore è tutto ciò che vi ha di

---

(1) Vedasi l'importante corrispondenza, in proposito, tra il Manzoni ed il Rosmini (*Opere inedite o rare di A. Manzoni pubblicate da R. Bonghi*, Milano, Rechiedei, 1887, vol. III, pag. 122 e segg.) — A ben considerare, il dolore (lo stesso dicasi del piacere) preso nel suo più compito significato non solo di privazione nel sentimento, ma di privazione che il soggetto apprende ed a sè riferisce, è sol proprio dell'uomo che esiste a sè stesso mentre si afferma coll'intelligenza e pronuncia la solenne parola *Io.* Nel qual senso si può accettare l'opinione attribuita al Cartesio ed al Wolf che il dolore e il piacere dipendono dall' intelligenza. Simile a quegli apparecchi d'acustica che non producono già il suono, ma lo moltiplicano ripercuotendolo all'infinito, l'intelligenza allarga smisuratamente i confini della sensibilità anche in questo. Ma la base del piacere e del dolore fisico è sempre nel sentimento fondamentale, non nella pura cognizione. Io so che il mio corpo sta male perchè sento e soffro: non soffro già perchè so questo. — Si può anche, dunque, conciliare l'o-

Digitized by Google

positivo in essa; mentre il piacere e lo stato di felicità altro non è che la liberazione momentanea di esso dolore. La pena e il bisogno soltanto, secondo lo Schopenhauer, sono sentiti in modo positivo e ci si annunciano come qualcosa di reale; il piacere al contrario è meramente negativo. Così la nostra esistenza si tesse di mali positivi che ci fanno soffrire acerbamente, e di beni negativi che producono apatia e fastidio.

Al contrario, dall'esame che abbiam fatto di questi concetti ci risulta che il dolore è esso, viceversa, la parte negativa ed accessoria; essendo non sentimento ma privazione di sentimento, non vita ma privazione di vita. Invece, ciò che vi ha di permanente e di positivo nell'esistenza è il piacere, perchè l'esistenza consiste nella vita, la vita nel sentimento, e questo è *piacevole* di natura sua.

6. Continuando i caratteri del sentimento fondamentale corporeo, esso è:

4.° *Immobile.* Il moto locale è una relazione, affatto estrasoggettiva, del nostro corpo in quanto estrasoggettivo cogli altri corpi esterni. Tutti i fenomeni del moto ci sono dati e presentati dalle sensazioni esterne, e se ci raccogliamo nel puro sentimento fondamentale qui non abbiamo moto di sorta. Il corpo nostro, in

---

pinione precedente con quella di coloro che pongono il dolore e il piacere nell'attività (Aristotele, Hamilton, Grote). L'attività è grande o piccola. Quando è grande e può esercitarsi liberamente abbiamo il *piacere positivo;* se è impedita, il *dolore negativo.* Quando è piccola, se è costretta all'azione, si ha il *dolore positivo;* se è lasciata in riposo, si ha il *piacere negativo.* Ciò spiega la natura relativa del piacere e del dolore. Il movimento, piacere per il fanciullo, è dolore per il vecchio; il riposo viceversa. Per le nature in cui l'attività sovrabbonda, la fatica è piacere; per quelle in cui manca, il piacere è fatica e quasi pena. Ma bisogna tener conto non solo della *quantità,* ben anco della *qualità* specifica e delle diverse tendenze a cui è rivolta, se si va contro alle quali si ha il *dolore;* se si assecondano il *piacere.* Inusitatamente poetica è l'espressione di Aristotele: « il piacere si aggiunge all'atto, come il fiore alla giovinezza. »

Digitized by Google

quanto è immediatamente sentito dall' anima, si trova in essa e sussiste per essa: ma l'anima è immateriale, inestesa; perciò i fenomeni del moto corporeo non appartengono nè a lei, nè al corpo soggettivo, nè al sentimento fondamentale che li unisce. Questo viene provato eziandio dall' esperienza, la quale ci dimostra che noi non sentiremmo mai il movimento del nostro corpo se non fosse per mezzo delle sensazioni esterne, che ci mostrano la relazione del corpo nostro estrasoggettivo cogli altri corpi che lo circondano. Senza di esse noi non sentiremmo e neppure sapremmo che cosa è moto. Tanto è vero, che quand' esse mancano noi non sentiamo affatto il movimento nostro, quantunque per gravissime ed evidenti ragioni sappiamo di possederlo. Così non sentiamo il nostro muoverci con la terra in otto o dieci moti anche rapidissimi in cui essa ci trascina, poichè trascinando parimente i corpi a noi circostanti ci priva delle sensazioni esterne a questo riguardo: così non sentiamo i movimenti in cui ci trasporta il sistema solare, e tutta la danza vertiginosa dei mondi: così similmente non sentiamo il moto quando il treno o il battello scorrono blandamente e senza scosse mentre noi restiamo raccolti in noi stessi, nè lo sentiremmo se viaggiassimo dalla terra alla luna nella palla di cannone bizzarramente immaginata dal Verne.

Allo stesso modo poi che è immobile il sentimento fondamentale, sono da dirsi pure immobili in sè stesse le sensazioni tutte, che altro non ne sono se non modificazioni. È una maniera di parlare inesattissima quella che si ascolta comunemente nella bocca anche di scienziati e di fisiologi insigni, i quali dicono ogni momento che *una sensazione si propaga* da un nervo all'altro, che *va* dai nervi al cervello, che nell'uomo avvengono *correnti di sensazioni* (se non dicono anche d'ideazioni), ed infine ne pretendono misurare la *velocità*. Queste espressioni assurde provengono dalla continua confusione dei fenomeni materiali coi fenomeni sensitivi, due ordini di cose

Digitized by Google

che abbiamo già dimostrato esser connessi ma assolutamente distinti. L' *impressione* materiale (o meglio il *moto impresso* nella materia) si propaga, cammina, ha velocità, come ogni altro movimento; ma la *sensazione* che viene da essa suscitata non fa niente di tutto questo, perchè accade nell'anima ed in essa non è possibile moto alcuno in senso proprio. È vero che il principio senziente può operare ed essere eccitato in diversi luoghi successivi, e certe sensazioni sembra proprio che si trasportino da un luogo all' altro, come ad esempio i reumi. Ma se si riflette alcun poco, si vede subito che non è la sensazione che si trasporti; ma, mentre prima l'anima sentiva in una parte del corpo, essendosi l'alterazione materiale trasportata altrove, l'anima con un altro atto di sentimento, che scaturisce dall'atto di sentimento con cui essa è unita a quell' altra parte, sente questa alterazione. Ripetiamo però: niente in essa si muove; non potendo il moto conciliarsi colla sua natura.

5.° *Infigurato.* La *figura*, come il moto, è una relazione estrasoggettiva esistente tra le parti esterne del corpo, e si coglie coi sensi della vista e del tatto; mentre, all'incontro, restringendoci al solo sentimento fondamentale e rimovendo ogni fantasma ed immagine, noi sentiamo una forza che non ci dà sentore di confini o di configurazione alcuna, non ci fa sentire alcun limite del nostro corpo. Si badi bene: non è che diciamo *illimitato* il sentimento fondamentale corporeo. Esso è limitato senza dubbio quanto è limitato il corpo, quanto è limitato lo spazio in cui il corpo è presente ed in cui si effonde esso sentimento. Ma si vuol dire che di detto corpo e di detto sentimento *i limiti non sono sentiti*, epperò non se ne sente figura alcuna e pare indefinito e illimitato come la notte. Questo deriva appunto dall'essere il sentimento corporeo limitato al solo corpo, perchè non si sentono e non si percepiscono i limiti di un corpo se non si sente e non si percepisce qualche cosa di più del corpo stesso, qualche cosa che lo termini; giacchè

Digitized by Google

veramente niuna cosa è limite di sè stessa. — Che cos'è il limite di un corpo? È una linea, se prendesi il solo profilo, che rientra ed esce in varii seni e prominenze. Or una linea non si può concepire, senza concepire ad un tempo uno spazio di qua ed uno spazio di là della medesima, uno spazio, per esempio, convesso da una parte e uno spazio concavo dall' altra: questa è condizione senza la quale la linea non si può in modo alcuno concepire. Che se invece del confine lineare si considera il confine esteso in superficie, è da farsi lo stesso ragionamento. Non si può concepire una superficie se non a condizione di pensarla come un piano che taglia per mezzo uno spazio solido, delle cui parti l'una sta di qua, l'altra di là della superficie medesima. Adunque è chiaro che se tale è il limite del corpo nostro sentito, noi non possiamo sentire esso limite se non a condizione di sentire lo spazio di qua e di là che lo costituisce; e quindi, poichè il sentimento fondamentale corporeo è limitato allo spazio entro il quale è circoscritto dalle superficie limitanti sia esterne che interne, non può sentire queste superficie medesime e nemmeno le figure che da esse risultano. Invece le figure dei corpi ci son date dal tatto e dalla vista, perchè con questi due organi sensorii noi percepiamo appunto e sempre soli i limiti, sole le superficie che i corpi esterni determinano venendo a contatto col nostro corpo; e quando anche tagliassimo una sfera o un cubo per metà coll' illusione di veder nell'interno, anche in questo caso non vedremmo che una superficie nuova nata dall'aver quei corpi variato di luogo e di forma. Anzi, quand'anche un corpo si triturasse in minutissima polvere, non si entrerebbe per questo meglio a vederne l'interno, poichè ogni granello di essa sarebbe un corpo il quale mai altro non presenterebbe alla vista ed al tatto che delle superficie (1). L' illusione che ci fa credere di vedere i

(1) Rosm., *Psic.* n. 2213.

Digitized by Google

corpi solidi, dipende dall'abitudine e dall'immaginazione, perchè essa si può produrre artificialmente con delle pure superficie mediante lo *stereoscopio.*

La vista ed il tatto, sensi che ci danno le figure esterne dei corpi, sono gl'istrumenti della scienza anatomica che studia la forma, la collocazione, la disposizione delle parti varie del corpo estrasoggettivo. Quando il sentimento fondamentale non fosse infigurato, l'anatomia sarebbe perfettamente inutile; poichè sentendo noi tutto il nostro corpo ne conosceremmo intieramente ed a perfezione la figura non solo esterna (nel qual caso non ci sarebbe più bisogno di specchi) ma eziandio interna ed in tutti i suoi particolari. Invece il fatto è che, sebbene l'anima nostra direttamente e fondamentalmente senta e vivifichi, a non dubitarne, tutto il nostro corpo; noi, se non la studiamo per mezzo dei sensi esterni, non conosciamo la formazione neppure degli organi più importanti, del cervello, del cuore, del polmone, dello stomaco, ecc.

Da tutte queste considerazioni risulta ancora un'altra proprietà del sentimento fondamentale. Esso è:

6.° *Solido.* Con ciò si vuol dire che lo spazio sentito nel sentimento fondamentale, è dotato delle tre dimensioni indistinte di altezza, larghezza e profondità. All'opposto lo spazio percepito da'sentimenti figurativi è uno spazio *superficiale.* Da ciò si vede che se l'estensione o lo spazio è nel sentimento, e questo è o figurato o non figurato, altro spazio non può esserci avente più di tre dimensioni, come si son messi a sognare alcuni (1). O per la parola *spazio* non s' intende più l' estensione che ci dà il sentimento non solo estrasoggettivo, ma il sentimento fondamentale ed universale che precede qualunque altra sensazione corporea; o se s'intende questo, il pensarlo a quattro o più dimensioni è un abbandonare il mondo reale dei fatti e darsi in preda a stravaganti fantasticherie.

---

(1) *Ottim. e Pess.*, p. 216-7.

Digitized by Google

7.° Finalmente è *uniforme*. A meglio intendere questa uniformità non ostante la varietà che il sentimento fondamentale tiene ascosa nel suo segreto, si distingua, in esso la *quantità* dalla *qualità*. La *quantità* dipende dalla materia, termine immediato del sentire; la *qualità* dall'ordinamento di essa materia; e dacchè si sente l'ordinamento della materia perchè si sente la materia, è naturale che la qualità si innesti nella quantità del sentire. Or la qualità diversa, onde, a dir così, s'intesse il sentimento fondamentale del corpo nostro che abbraccia tante e così diverse parti, si dispiega quando coll'opportuno picchiar degli stimoli se ne attizza i diversi speciali sentimenti. Ma finchè questi sentimenti dormono e non sono più che impliciti, essi van ravvolti nell'indeterminazione, e si abbuiano nella uniformità del sentimento di quantità e di continuità; in somma il sentimento fondamentale inabissa e cela nella sua uniformità la varietà, che più tardi s'appalesa ne' suoi sentimenti particolari (1).

---

(1) Così crediamo non iscostarci dal pensiero del Rosmini esposto in quelle parole: « lo stesso sentimento fondamentale esteso non è al tutto uniforme nella qualità, ma variato, e per così dire screziato; il che si può congetturare dovere essere (benchè non credo che l'avvertenza dell'animo possa discernerlo a cagione dell'indole del sentimento fondamentale poco o quasi nulla atto a tirare e tenere la nostra attenzione intellettiva) dal diverso grado di sensitività eccitata, di cui son fornite le diverse membra del corpo e i diversi organi sensorii. Perocchè essendo una parte più sensitiva dell'altra, o diversamente sensitiva all'eccitamento, egli pare che vi debba essere un primitivo sentimento diverso, nel quale ogni parte si senta in vario grado e in diverso modo (*Psicol.*, n. 1550). — Cifr. Calza e Perez, *Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini*, Intra, Bertolotti, 1878, vol. I, p. 306.

Digitized by Google

LEZIONE XXVIII

La vita e l'uomo.

1. Vita: vita apparente e vita latente: tre gradi di sentimento e di vita. — 2. Sentimento di *continuità*, di *eccitazione semplice*, di *eccitazione perpetua*. — 3. Varietà degli enti corporei dipendente dall'organizzazione, e definizione della *vita animale*. — 4. Il sangue eccitatore del sentimento. — 5. L'*ossigeno*. — 6. Individuazione del sentimento e dell'uomo: la *persona*.

1. Al punto in cui siamo arrivati dobbiamo arrestarci alquanto per schiarire i concetti sulla *vita* nelle sue diverse manifestazioni.

La nozione di *vita* è correlativa a quella di *animazione*. Tutto ciò che è *animato* dicesi *vivo*, e gli uomini, che han preso i segni più manifesti dell'animazione dal movimento spontaneo ed intrinseco (onde il nome *anima*, come già si è osservato), chiamano animata e viva ogni cosa che mostri di muoversi spontaneamente e di per sè. Di qui anche tutti i traslati della parola stessa (argento vivo, acqua viva, fuoco vivo, ecc.)

Ma allo stesso modo che l'anima è in sè un principio senziente sostanziale, così la vita propriamente consiste nel sentimento, e non è da confondersi coi segni esterni che tutt'al più la palesano manifestamente in alcuni casi, sebbene in altri casi in cui tali segni estrasoggettivi mancano e la vita non apparisce nell'esteriorità del fatto, le ragioni stesse del fatto ed i principii del raziocinio la richiedano ugualmente.

Abbiamo già detto e ripetuto che l'anima ha un sentimento sostanziale di sè, epperò ne segue che sia vita

Digitized by Google

in sè stessa, onde una prova convincentissima della sua indistruttibilità. Ma questa sensitività primitiva, che diremo *sensitività psichica*, è propria dell'anima considerata come principio, senz'alcun riguardo al termine a lei straniero che ne determina e specifica l'attività sensitiva. Dal che si vede che, a seconda dei termini che traggono all'atto tale sensitività, avransi diverse sorti di vita, vita intellettuale, vita morale, vita soprannaturale, vita corporea, ecc.

Restringendoci ora alla *vita corporea*, essa è per l'uomo, conforme alle cose dette, « *l'incessante produzione del sentimento fondamentale corporeo* ».

Ma non v'ha egli altra vita corporea all'infuori di questa nostra, o di quella degli animali che per segni esterni ne manifestano una somigliante? L'uomo considera alcuni fenomeni come manifestativi della vita ed altri no. La ragione unica di ciò è questa ch'egli prende il criterio, per distinguere così que' fenomeni, unicamente dalla propria esperienza. Ciò che osserva in sè stesso, gli è unica regola secondo cui giudicare degli altri esseri naturali. Egli osserva, a ragione d'esempio, quali suoni emette quando un vivo dolore lo punge, quali quando prova un vivo piacere; perciò, quella qualità di suoni, o altri somiglianti ad essi, gli sono segno a conchiudere che altri esseri, ond' escono in circostanze simili simili voci, provino dolore o piacere. Osserva la propria organizzazione, vede come sono tessute le proprie carni, come la sensitività sua propria inerisca principalmente a' filamenti nervosi, come si contraggano le parti diverse del corpo in occasione de' sentimenti, quali fenomeni esterni accompagnino in lui il sentimento o la cessazione di esso; indi ne inferisce che in quegli esseri in cui si trova altrettanto o il somigliante debba esservi altresì un sentimento simile al suo.

Questa però rimane sempre una misura relativa e non è l'unica certa prova della vita, come non è prova che non possa esister la vita sotto altre forme, sicura-

Digitized by Google

mente diversa dalla menzionata ma pur vera vita e vero sentimento.

Dopo le osservazioni che abbiam fatte in addietro sulla natura dei corpi e della materia, possiamo assumere come dimostrata l'asserzione che, oltre la *vita apparente* e manifesta in cui si riscontrano tutti i segni estrasoggettivi accennati, vi ha pure una *vita latente*, che non si manifesta con tali segni ma si lascia scorgere dall'attenta considerazione di altri fatti, quelli specialmente della genesi e cessazione della vita apparente. Allo stesso modo che il calore, come dimostra la fisica, ora è manifesto per segni sperimentali, ora è latente e non per questi segni si conosce ma per la naturale spiegazione dei fatti, così è della vita e del sentimento. Per determinare adunque sempre più e sempre meglio il concetto di vita distingueremo le tre seguenti maniere del sentimento in cui essa consiste:

1.° Un sentimento che per suo termine non ha se non l'esteso materiale, e sarebbe quello che si attribuisce agli elementi isolati dei corpi, agli atomi presi da sè.

2.° Un sentimento eccitato, che ha per termine ancora l'esteso materiale, ma non immobile come l'elementare, sibbene avente de' movimenti intestini. Questa maniera di sentire esige pluralità d'elementi contigui, e moto fra essi: esige dunque qualche composizione se non di organizzazione, almeno di aggregazione.

3.° Un sentimento non solo eccitato, ma in cui l'eccitamento si conserva riproducendosi con qualche varietà sullo stesso tema. Qui già si esige un vero organismo, nel quale il movimento intestino si possa perpetuare.

Le tre vite adunque che si vogliono accuratamente distinguere sono:

1.ª Quella de' singoli elementi l'un dall'altro staccato.

2.ª Quella degli elementi uniti, aggregati ma non organati.

Digitized by Google

3.ª Quella finalmente che presenta al di fuori i fenomeni suoi proprii già detti, la quale ha bisogno di compiuta organizzazione.

Consideriamo a parte ciascuna di esse.

2. α) Se noi immaginiamo un atomo solo di materia, esteso e perfettamente duro a motivo dell'attrazione fra le parti che a distanze minime dal centro diventa massima secondo la nota legge; in tal caso, quantunque potessimo vederlo (cosa impossibile per la sua estrema piccolezza) esso non ci darebbe per certo segno alcuno di vita, poichè non potrebbe dare a sè stesso nè ricevere nel suo interno alcun movimento.

Tuttavia il principio senziente ed unificatore di lui sarebbe semplice, il termine di questo principio sarebbe lo spazietto circoscritto da quell'atomo; in questo termine sentito vi avrebbe omogeneità ed uniformità, supponendo la materia dell'atomo di cui si tratta densa ugualmente in tutti i suoi punti; oppure vi avrebbe differenza d'intensità qualora si supponesse la densità di materia variabile nei diversi strati dell'atomo secondochè son più o meno vicini al centro. Vi sono ragioni per l'una e per l'altra di queste ipotesi; ma nell'una e nell'altra è parimenti manifesto che non potrà seguire nessun fenomeno estrasoggettivo di sensitività, e che in questa piccola vita si rinviene appieno il sentimento di continuità, ch'è il primo grado della vita latente.

β) Che se all'atomo animato ne aggiungiamo degli altri in guisa che formino, per l'intensità delle forze che reciprocamente li collegano, un *tutto* dinamico, possiamo tosto concepire nuovi fenomeni nella molecola o particella risultante. Le parti di essa in questo caso non sono più così strettamente unite fra loro come le parti dell'atomo che per la grande attrazione formano un tutto fisicamente indivisibile *(atomo);* epperò se un impulso esterno fa muovere gli atomi componenti senza separarli ma in maniera che non abbiano più i loro centri di gra-

Digitized by Google

vità nella maggior vicinanza possibile, è naturale ch'essi siano spinti a ricercare il primitivo equilibrio delle forze dall'attività del sentimento di cui sono investiti. Poichè il sentimento di questi diversi atomi congiunti fra di loro è unico per la loro continuazione e, come ripugna a separarsi, così tende ad unirsi e quindi a tenere gli atomi stessi uniti più strettamente che sia possibile, come accenna l'attrazione dei corpi. Qui dunque vi sarebbe, oltre il carattere della *continuità* anche quello dell'*eccitamento;* ma questo sarebbe momentaneo ed accidentale, mancando un sistema di stimoli che si succedano e tengano in continuo, regolare ed armonioso moto gli atomi che compongono il piccolo gruppo da noi supposto. Questo *sentimento di semplice eccitazione* è il secondo grado di vita latente.

γ) Non si possono dunque avere i fenomeni esterni della vita animale se non a condizione che i vivi elementi si uniscano insieme in numero ragguardevole in modo tale da comporre una macchina più o meno complicata e così artificiosa che, mediante organi aventi reciproche azioni gli uni sopra gli altri, si riproducano gli stimoli i quali perpetuino il moto e quindi l'eccitazione del sentimento. Allora il sentimento armonicamente eccitato potrà e conservare l'unità dell'organismo e secondare colla sua stessa attività spontanea suscitata il movimento armonico, dimodochè questo ritorni alla sua volta ad eccitare il sentimento, e mantenerlo nella sua medesima eccitazione. In questo caso soltanto i fenomeni costanti del movimento si presentano, e noi abbiamo la *vita apparente* che consiste in un *sentimento di eccitazione perpetua.*

3. Dalle quali considerazioni si trae che l'*organizzazione* occasiona la varietà degli esseri naturali, e le diverse specie di fenomeni che si presentano all'osservazione dell'uomo: quindi:

Digitized by Google

1.° I composti poco complicati non possono manifestare altre forze che le fisico-chimiche le quali dipendono dal sentimento inerente a' primi elementi, che non ha virtù di manifestarsi altrimenti che sotto la forma attrattiva per mancanza d'acconcia organizzazione.

2.° Se la composizione è più complicata deve prodursi la organizzazione de' vegetali, a' quali mancano affatto gli organi delle sensazioni particolari e probabilmente pure quella pienezza di sentimento che produce il fenomeno del piacere e dolore: almeno nel tono ed intensità che raggiunge colla vita animale. Ma in questa organizzazione già v'ha un sistema di stimoli che si riproducono, solo mancando l'espressione del sentimento più complesso e vivace, esperimentato e significato dall' uomo e dagli animali più vicini a lui. — Quando il Rosmini adunque negò l'anima ai vegetali (1) la negò nel significato di quelli che la fanno consistere in un principio insensitivo di fenomeni puramente estrasoggettivi: il qual concetto aristotelico di un'anima vegetale che non sia un principio senziente ma qualche cosa come una delle qualità occulte dei peripatetici o delle forze brute dei moderni, avea mille ragioni d'essere rigettato come una vecchia ciarpa della filosofia.

3.° Data un'organizzazione più opportuna, si manifesta oltracciò il fenomeno dell' *irritabilità* ossia della *contradistensione;* il quale non è ancora atto a far conoscere all'uomo con certezza l'esistenza del sentimento periodico, ma vi si avvicina per la somiglianza che presentano tali corpi coi movimenti spontanei che nascono dal sentimento e per la tessitura loro, somigliante a quella degli organi sentiti.

4.° Finalmente, con una organizzazione ancora più complicata e perfetta delle precedenti si manifestano i fenomeni estrasoggettivi volgarmente detti *fenomeni animali,* i quali sono propriamente quelli che accertano

(1) *Antrop.* p. 33; *Psic.* n. 224; *Introd. al Vang. di S. Giov.* p. 128.

Digitized by Google

sperimentalmente l'uomo della presenza del sentimento: l'accertano della continuità dinamica del termine e dell'unità d'azione del sentimento medesimo tale che è atta a secondare spontaneamente i movimenti che ne riproducono gli stimoli, per modo che essi lo rieccitano quando scade dalla sua eccitazione e lo rimettono nel medesimo stato.

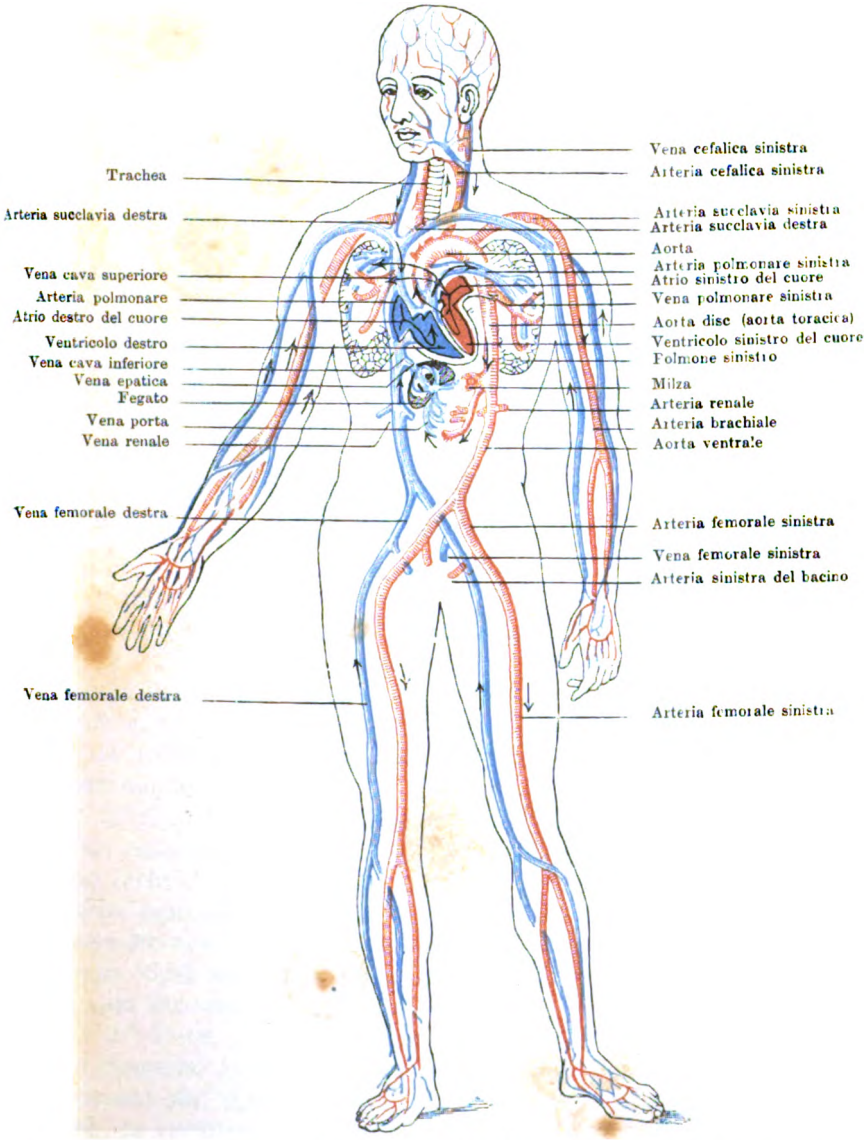
Adunque la *vita animale* vien definita dicendo che è: l'*incessante produzione del sentimento corporeo.*

La *vita* in quanto s'attribuisce al principio sensitivo, ossia all'*anima,* è *lo stesso sentimento corporeo continuamente riprodotto.* — In quanto s'attribuisce al *corpo soggettivo* è *quell'atto col quale il corpo, agendo nell'anima, vi produce incessantemente il sentimento corporeo.* — Finalmente, in quanto si attribuisce al *corpo estrasoggettivo* od *anatomico,* è *l'incessante riproduzione di tutti quei fenomeni estrasoggettivi i quali precedono, accompagnano e susseguono parallelamente il sentimento corporeo.* Concetti questi da tenersi bene fra loro distinti (1).

4. Il sentimento fondamentale corporeo, che costituisce la nostra vita animale, è dunque un sentimento di *eccitazione perpetua regolare* prodotta dall' interno ed incessante movimento del nostro organismo, movimento che il principio senziente asseconda colla sua spontaneità. Questo movimento avviene mediante la periodica e rientrante circolazione dei liquidi che pervadono tutto il nostro corpo, e specialmente del sangue che nelle maravigliosissime ed inconcepibili ramificazioni capillari ed ultra-capillari de' suoi vasi scorre incessantemente dappertutto, nutrendo tutti gli organi, tutti gli apparati, tutti i tessuti, sempre disciogliendo e rifabbricando la compagine materiale in cui abitiamo. Perciò potremmo dirlo l'*eccitatore* universale del nostro sentimento, in

(1) Cfr. Rosm. *Psic.* nn. 533 e segg.; *Antrop.* p. 29.

Digitized by Google



Circolazione del sangue.

I vasi che portano il sangue *venoso* sono azzurri, quelli che portano il sangue *arterioso*, rossi.

Digitized by Google

Digitized by Google

quanto lo cambia da *sentimento di continuità* in *sentimento di eccitazione perpetua.*

Rete capillare veduta al microscopio, ingrand. 100 diametri.
a. arteria capillare; *v.* vena capillare; *c.* vena più grossa posta al disotto.

Molti fatti provano quest'asserzione:

1.° Se il sangue cessa di pervenire al cervello e d'innaffiarlo, quest'organo rimane immantinente privo della sua sensitività, e sebbene la massa encefalica non abbia sofferto alcuna lesione, ella tuttavia muore incontanente.

2.° Tutti i nervi sono penetrati d'ogni verso da un gran numero di arterie capillari; e tostochè il sangue non irriga più una parte qualsiasi del corpo, questa parte, benchè provveduta di nervi, si rende all' istante insensitiva, e all' insensitività succede la paralisi e la cancrena. Così accade la morte parziale d'un membro per la sola circolazione in esso sospesa.

3.° Tutti gli organi i quali non ricevono sangue, o ne ricevono meno, e invece di esso sono penetrati solamente da' fluidi bianchi, come i capelli, le unghie, i peli, le cartilagini, i tendini, ecc., sono privi di senti-

Digitized by Google

mento (intendendo sempre non del sentimento del continuo o della eccitazione semplice, ma della più perfetta e regolare sensitività eccitata).

4.° Allorchè l'infiammazione aumenta la quantità di sangue in una parte del corpo, ivi cresce la sensitività.

5.° Allorchè l'infiammazione determina il sangue a recarsi accidentalmente in una parte che dovrebb'esserne priva, questa diventa sensitiva e talora più delle altre (1). Ciò conferma come parti insensitive assolutamente nel corpo non ce ne siano; ma in alcune vi abbia il sentimento eccitato acconciamente, in altre sia privo di questa eccitazione che si può provocare però in modo straordinario.

6.° Le passioni degli animali accompagnate dal sentimento hanno, come osservano i fisiologi (2), un'azione diretta sul sangue e sulla sua circolazione, mentre, secondo il Bichat, non agiscono sul cervello e sui nervi. L'ira accende il volto perchè accresce considerevolmente il moto del sangue, ed i vasi che lo contengono dilatandosi diventano trasparenti. Così la gioia e tutte le passioni che provocano il rossore. La tristezza, il timore e la paura per un effetto contrario producono pallidezza. Le sincopi che, come dice il Bichat stesso, hanno sempre la sede primitiva nel cuore, son spesso prodotte da passioni simili. E il Desault potè osservare essersi moltiplicate le malattie del cuore e gli aneurismi dell'aorta durante la rivoluzione francese a norma e in proporzione degli spaventi da essa prodotti (3).

---

(1) È nota in medicina la *plica polonica*, malattia del bulbo dei capelli e dei peli. In questa malattia si osserva un intrecciamento disordinato, una conglomerazione ed ingrossamento dei capelli e dei peli, accompagnato da nutrizione e sensibilità siffatte che nel tagliarli grondano sangue con inestimabile dolore. Chiamasi *plica* a cagione dell'intrecciamento, e *polonica* perchè è infermità quasi endemica nella Polonia (Aubert, *Malattie della pelle*, t. I).

(2) Vedi fra i recentissimi *Angelo Mosso, La paura.*

(3) Il linguaggio popolare, che dà tanta parte al cuore nei sentimenti e nelle passioni, è stato confermato da scienziati come Claudio Bernard, Angelo Mosso, Sergi ecc. — L'espressione *cuore infranto* dal dolore ha

Digitized by Google

Nell'antichità Empedocle e Crizia misero, il sensorio comune nel sangue (1) ed un verso orfico dice: *Namque hominis sanguis circumcordialis est sensus.*

La Bibbia medesima contiene quest'antica opinione, *anima carnis in sanguine est* (Levit. c. XVII), e proibisce agli ebrei il mangiar la carne degli animali col sangue *sanguis enim eorum pro anima est* (Deut. XII, 23). Altrove è nominato *sanguinem animarum vestrarum* (Gen. IX, 4). Le quali espressioni tutte, sacre e profane, esprimono il vero qualora s'intenda che il sangue non è nè l'anima nè la vita, ma ch'esso è l'eccitatore della vita animale.

5. Anzi si può riflettere ancora sui seguenti fatti:

1.° Negli animali a sangue rosso, e specialmente a sangue rosso e caldo (detto ora *autotermo* per contrapposto all'*eterotermo*) non è il sangue nero o venoso che mantenga ed ecciti il sentimento, ma solo il sangue rosso arterioso in cui è assorbito e disciolto l'ossigeno dell'aria ricevuto dalla respirazione.

2.° Di questo fatto è conseguenza l'istintiva respirazione dell'animale, per mezzo della quale il sangue nero

---

la sua ragione nel fatto che un dolore improvviso può realmente arrestarne le pulsazioni e produrre la sincope. *Cuor grosso, cuor gonfio*, ha per corrispondenti un prolungamento della diastole, che dà per davvero un senso di pienezza nella regione precordiale. *Palpiti* si dicono giustamente i battiti del cuore più celeri ed intensi. *Cuor leggiero* o *pesante* indica la facilità o difficoltà della circolazione. *Cuor freddo* o *caldo* è quello in cui le pulsazioni sono lente o rapide come sotto l'azione della temperatura. Il ritmo del polso è dunque giustamente l'indice della vita e del sentimento: « toccandogli il *polso*, e niun *sentimento* trovandogli », dice il Boccaccio in una novella (*Dec.*, Gior. III, Nov. VIII). — Per il rapporto generale della circolazione colle passioni si può ricordare l'osservazione del Moleschott, che nel 1848 vide, in molti banchieri ansiosi di una notizia, una delle gambe sollevata ritmicamente dai battiti dell'arteria poplitea, essendo i ginocchi incrociati. Così molti hanno osservato più volte lo stesso fatto nei giovani agli esami.

(1) « Animam effingunt Empedocles et Critias ex sanguine » (TERTULLIANO, *De anima*, c. V.). — Anche un'anima dice a Dante:

.... Li profondi fori
Ond'usci il sangue *in sul qual io sedea.*
(*Purg.* V.)

Digitized by Google

si spoglia dell' idrogeno e dell' anidride carbonica che esalano le vescichette o *lobuli* polmonari, ed assorbe invece l'ossigeno che ossidandolo lo arrossa.

3.° Quando l'animale si sente venir meno ha luogo un acceleramento e ingrandimento della respirazione, ciò che in italiano dicesi *boccheggiare.* Avviene specialmente, secondo le esperienze di Hales, agli animali cui si è levato molto sangue. Un gran dolore rende l'anelito frequente. I sospiri sono un fenomeno analogo. Infine nella noia, che è l' effetto della circolazione e della vita illanguidita, noi sbadigliamo, cioè facciamo una più forte inspirazione per aggiungere nuova spinta al sangue.

Adunque l'animale che respira cerca di attingere, per così dire, la vita dall'ossigeno incorporato nel sangue: perciò alla questione *quale sia più specialmente l'eccitatore della vita animale* si può rispondere che rispetto a molti animali, e fors'anco a tutti, esso sia *l' ossigeno* il quale merita davvero il nome datogli dal suo primo scopritore (il chimico inglese Priestley) di *aria vitale.* Questa congettura del Rosmini è tanto più fondata in quanto che, contrariamente alla teoria del Lavoisier, le combinazioni che mutano il sangue nero in rosso non avvengono già nel polmone e in quel modo semplicissimo da lui immaginato; ma nel corso della circolazione stessa, attraverso alla quale l'ossigeno viene trascinato dal sangue (1). Le continue combinazioni, ossidazioni, combustioni ch'esso suscita dappertutto colla sua presenza, debbono renderlo il principale e massimo eccitatore del sentimento; ond'è che certo per gli animali autotermi (e fors'anco per gli eterotermi in cui l'eccitazione è più lenta com' è più lenta la respirazione) l'atmosfera è, quasi direbbesi, il serbatoio e il fonte perenne della vita animale. Con ciò si conciliano le scuole greche che ponevano l'anima nell'aria, con le altre che la ponevano nel fuoco, perchè è l'ossigeno dell'aria specialmente che suscita e man-

(1) Anche attraverso la *cute:* il Rosmini ne conosceva molte esperienze (*Psic.*, 2001) ora accertate.

Digitized by Google

tiene nel corpo nostro il calore animale; e mentre ricompone e demolisce continuamente il corpo estrasoggettivo, si rende il motore ed eccitatore costante del corpo soggettivo, e del sentimento fondamentale eccitato in cui consiste la vita animale (1).

6. Se poi a questo movimento perpetuo ed eccitatorio si accompagni l'azione di qualche fluido imponderabile, o meglio qualche forma di vibrazione eterea, come ad esempio l'azione d'un fluido nerveo, magnetico, elettrico, biotico, ecc., è un'ardua ricerca che riguarda particolarmente la fisiologia.

Forse a cosiffatte azioni è dovuto il nesso reciproco delle parti corporee a formare un solo animale, anzichè molti. Poichè si capisce come un esteso continuo sia termine di un unico sentimento che ha per confini i confini dell'esteso medesimo. Ma nel termine esteso del sentimento eccitato, ove avviene un moto ed una variazione incessante, perchè il sentimento sia unico è d'uopo si abbia anche un' unità armonica tra le diverse parti: a formar la quale forse concorre l'azione dei detti fluidi che tutto avvolgono in un medesimo vortice di vita, in un tutto compatto e muoventesi perpetuamente (2).

---

(1) Rosm. *Antrop.* p. 186 e segg. — *Psic.* n. 615 e segg. — Il circolo zoetico lo si trova in tutti questi fenomeni della vita. Il tessuto nerveo, sia che si prenda nell'encefalo, nel midollo spinale o nel sistema gangliare, ha bisogno, per funzionare, di esser bagnato costantemente di sangue. Se, per un accidente qualsiasi, il sangue cessa di affluire nel tessuto nerveo, le funzioni di questo s'interrompono; ma se si vuol abolire la circolazione del sangue in un membro, basta tagliare il nervo principale che si distribuisce ad esso ed ai vasi sanguigni che lo percorrono. Pertanto *la circolazione è indispensabile alla innervazione e l'innervazione è indispensabile alla circolazione.*

(2) Alessandro d'Humboldt pretese provare con esperienze che si trova intorno ai nervi ed ai muscoli un'*atmosfera sensibile.* Ma se questa atmosfera esiste, osserva il Rosmini (*Psic.* n. 2215), essa dovrà dirsi non *sensibile*, ma solo atta a stimolare l'organismo ch'essa circonda. — Oggidì, almeno per le correnti nervose, si è meno propensi ad ammettere l'intervento di una specie di elettricità; a motivo della loro velocità minore di quella del suono, come ha provato l'Helmholtz, e del fatto che un legamento del nervo interrompe la corrente, ciò che non avverrebbe se fosse elettrica (Cfr. Pictet, *Op, cit*„ p. 148-9).

Digitized by Google

Ciononostante è da notarsi che, se entro questo tutto sorge in qualche centro principale, per l'organizzazione diversa e per la maggiore e più attiva energia del sentimento, un'eccitazione più forte e profonda che non in altre parti; accumulandosi ivi il sentimento con tanta intensità, quel centro diventa sede di un' attività istintiva proporzionale al sentimento, e però così grande che, coll'aiuto sempre dell'acconcia organizzazione, può dominare l'attività di tutti gli altri sentimenti e tenerla in freno talmente, talmente regolarla a suo pro, che riescano tutti ad un moto armonioso, dipendente e subordinato a sè stessa ed atto a conservare il tutto nell'unità. In tal caso se n' avrà un animale soltanto, più o meno perfetto; e ciò perchè, quantunque esistano nello stesso corpo più sentimenti, tuttavia essi non possono dimostrare al difuori la loro individualità nello stato servile in cui si ritrovano. E questo è probabimente il caso di tutti quelli che noi chiamiamo *animali perfetti*, ne' quali, quantunque vi fossero de' sentimenti separati e degl' istinti ad essi relativi, tuttavia uno solo è quello che prevale e domina, e che, nello stato di sanità, rende armoniosi e cospiranti tutti i movimenti de' vari organi di cui il corpo si compone.

Invece se questi centri fossero più di uno e della medesima intensità, allora in quel tutto vi sarebbero più individui viventi insieme, comunicanti fra di loro e congiunti sostanzialmente, come nel caso de' mostri bicefali, degli animali annulosi, de' polipi, de' gemmipari e fissipari, ecc.

Pertanto può esser benissimo che nell' uomo (ed analogamente negli animali inferiori) vi abbiano dei sentimenti diversi dal sentimento fondamentale umano; in quanto essi aderiscono a parti non sottoposte normalmente alla dominazione del sentimento fondamentale individuato, ovvero a parti che servono soltanto a sostenere la compaginazione e il movimento estrasoggettivo dell'organismo senza entrare a partecipare del-

Digitized by Google

l'eccitazione periodica che ne nasce nel corpo soggettivo; ma il sentimento che propriamente si dice umano e che troviamo nella percezione intellettiva del nostro corpo è, come l'abbiam descritto, un *sentimento di eccitazione regolare e perpetua* in dipendenza da un centro armonizzante ed individuante (1).

L'individualità dell'uomo, oltre a ciò, è recata ad un grado maggiore di elevatezza dall'intuizione dell'es-

(1) Da tutto il detto in questa lezione si vede come siano destituite d'ogni valore le obbiezioni mosse da alcuni al concetto del Rosmini che *la vita sia sentimento.* Allora, dicono, nel sonno, nel deliquio, nell'anestesia, nella paralisi, ecc. cesserebbe la vita, e le parti non sensibili dell'organismo non vivrebbero (C. F. Savio, *Nozioni di filosofia*, Torino, 1889, vol. I, p. 22. — Rossignoli, *Principii di filosofia*, S. Benigno Canavese, 1896, p. 346-7). Costoro si baloccano o con vuote formole di qualità occulte, o con segni esterni della vita, senza penetrare in essa coll'introspezione. Ed è naturale che facciano delle confusioni di questo genere. Talora cessa la *coscienza*, ma non il *sentimento;* talora (quando la comunicazione col centro individuale è interrotta) cessa il sentimento animale individuato, non ogni sentimento; talora pure, invece di un grado superiore di sentimento eccitato, vi ha un grado inferiore di sentimento e di vita, che può in dati casi raggiungere il grado dell'eccitazione più alta, come s'è visto. Infine, non rispondere a certi stimoli non vuol dire essere insensitivo altrimenti si dovrebbe dichiarare insensitivo il naso perchè non vede la luce, le orecchie perchè non sentono gli odori, ecc. È vero che tutti gli organi, più o meno, rispondono agli stimoli del tatto; ma ciò avviene perchè ne sono come una specificazione e derivazione, mentre del senso vitale non si può dir così, piuttosto viceversa. L'insensibilità al tatto diretto ed a stimoli grossolani può coincidere con la massima sensitività, come avviene del cervello, sensibile a certi stimoli e in certe parti, insensibile ad altri e in altre parti, ma pur sommamente e squisitamente sensibile, senza dubbio, a tutti gli eccitamenti che da tutte le parti gli vengono convenientemente trasmessi per mezzo degli organi sensoriali. Forse la sensitività sua sta accentrata massimamente in quel punto ove i fisiologi passati cercavano la sede dell'anima, toccato il quale l'organismo vivente cade fulminato, cessando il sentimento corporeo nel medesimo istante che si produrrebbe il massimo dolore.

Si citano fatti di animali scervellati che erano tuttavia capaci di evitare gli ostacoli, seguire col capo il movimento di una candela accesa, scuotersi bruscamente per forti rumori, e così via. La *mantide religiosa*, per esempio, privata del capo, se vien stuzzicata si mette ancora sulla difesa, e fa atto di adunghiare; come pure altri atti di minor conto le si vedono fare per circa quattordici giorni. Ma è da notarsi che negli animali inferiori i centri nervosi sono spostati e convertiti nei ganglii. Poi questi potrebbero essere puri fenomeni di *contradistensione*, come abbiam detto, o di *azione riflessa*, come diremo.

Digitized by Google

sere ideale e dalla conseguente percezione dell' unico sentimento animale individuato, onde poi nasce la percezione dell' *Io* in cui abbiamo completa e perfetta la nozione di *individuo.*

Sull' individuo umano, poi, s' innalza la volontà e libertà morale che lo fa diventar *persona.* Che cos' è persona? Boezio risponderebbe ch'essa è una maschera risonante. *Persona dicta est a personando, quia concavitate ipsa major necesse est ut volvatur sonus* (1). Questa però non è sicuramente la definizione filosofica del concetto che a poco a poco venne a incarnarsi in tale parola. Poichè persona più tardi significò la fisonomia stessa umana, velata dalla maschera che ne rappresentava un'altra; e i trecentisti dicevano persona il corpo, come talvolta intendiamo anche noi dicendo bella e ben composta persona (2). Più tardi ancora, si disse persona l' anima stessa umana, la quale è come coperta e mascherata dal corpo e si manifesta per mezzo di esso; infatti mal si direbbe persona un cadavere. Parlando poi dell'animo, comunemente si dice essere una brava e buona persona colui che si loda e apprezza per le belle e buone qualità che si è procacciate coll' attività del suo proprio volere. E veramente l'aver per natura sentimento squisito e ingegno penetrante nol si vorrà attribuire a lode della *persona,* ma sì l' usar bene colla volontà di questi doni naturali. Dunque ecco che la personalità umana risiede nella volontà libera dell'uomo ch' è la potenza suprema dell'anima e dirige le altre a suo arbitrio: epperciò si comprende perchè il Rosmini la definisca: *Un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo* (3).

---

(1) Citato da S. Tomm. (*S. Th.* I, q. 29).

(2) Dante: Amor che a cor gentil ratto s'apprende
Prese costui della bella *persona*
Che mi fu tolta....
Inf. V.

(3) *Antropol.* L. IV, c. 7

Digitized by Google

LEZIONE XXIX

Le sensazioni particolari.

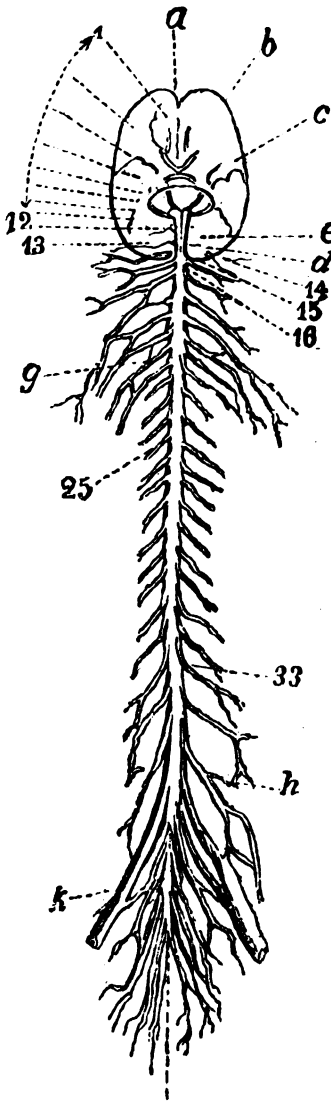
1. Varietà nell'uniformità del sentimento fondamentale. — 2. Sentimenti fondamentali secondarî del nero, del silenzio, ecc. — 3. *Il tatto.* — 4. *La vista.* — 5. *L'udito.* — 6. *L'odorato e il gusto.* — 7. Sensazioni *muscolari*, di *temperatura*, *vitali.*

1. In una delle lezioni precedenti s'è detto come il sentimento fondamentale, pur essendo uniforme riguardo alla *quantità*, è però vario, od almeno ha una varietà implicita che si manifesta esplicitamente all' occasione delle impressioni esterne, riguardo alla *qualità*. E manifesto infatti che, diversamente organizzate e diversamente eccitate le varie parti che compongono la macchina corporea, il sentimento deve in esse accumularsi e disporsi in diverso modo. L'anima senziente non può sentire allo stesso modo una parte e l'altra del termine sentito se queste parti hanno un' aggregazione ed un'azione diversa l'una dall'altra. Il sistema nervoso specialmente, che è la parte del corpo più atta a ricevere la eccitazione, e quindi più attivamente sentita, è distribuito nell'organismo in modo che, mentre si addensa ed unisce nelle parti centrali, vien poi a disporsi in modi diversissimi alle superficie del corpo in contatto col mondo esterno, ed in armonia colla diversa costruzione di esse dà origine a quelli che tutti, volgo e dotti, appellano i *cinque sensi.* Un sentimento unico si differenzia allora in molti a motivo dell'organizzazione corporea (1), e ne segue quello che potremmo dire il diverso *tocco della sensazione*, cioè quella modificazione speciale che si

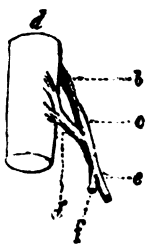
(1) Dante dice (*Parad.* III):

.... l'alma dentro a vostra polve
Per differenti membra e conformate
A diverse potenzie si risolve.

Digitized by Google



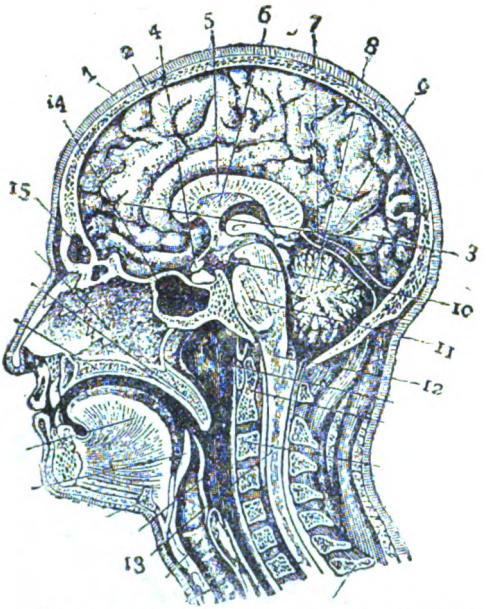
Asse cerebro-spinale dell'uomo veduto dalla superficie anteriore (inferiore per gli animali). – *a*, cervello; *b*, lobo anteriore dell'emisfero sinistro del cervello; *c*, lobo medio; *d*, lobo posteriore; *e*, cervelletto; 1-12, dodici paia di nervi encefalici; 13, nervi del tredicesimo paio o nervi sottooccipitali; 14, 15, 16, nervi cervicali; *g*, plesso brachiale; 25, nervi spinali della parte dorsale; 33, nervi spinali della regione lombare; *h*, nervi lombari e sacrali; *k*, nervo ischiatico; *i* estremità inferiore del midollo spinale, detto *coda equina*.



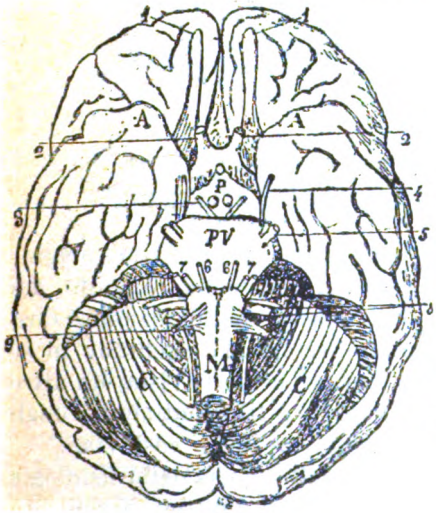
Porzione di midollo spinale; nella quale vedonsi le due radici di un nervo che ne esce. – *a*, midollo spinale; *b*, radice posteriore di un nervo spinale; *c*, gangtio sul decorso di questa radice; *d*, radice anteriore e, nervo risultante dall'unione di queste due radici: *f*, diramazione del nervo spinale che va ad anastomizzarsi col nervo gran simpatico.

Digitized by Google

1. Pericranio. – 2. Cranio. 3. Faccia interna dell'emisfero cerebrale destro. – 4. Corpo pituitario (*hypophysis*). – 5. Corpo calloso. – 6. Volta a tre pilastri (*trigonus*). – 7. Seno venoso e tenda del cervelletto (*tentorium*). – 8. Sezione mediana del cervelletto (*arbor vitae*). – 9. Quarto ventricolo. – 10. Tubercolo mamillare (*corpora albicantia*). – 11. Protuberanza anulare (*pons Varolii*). – 12. Bulbo (*medulla oblungata*). – 13. Midollo spinale (cervicale). – 14. Seni stenoidali. – 15. Seni frontali.



Sezione verticale della testa e del collo nell'uomo europeo.

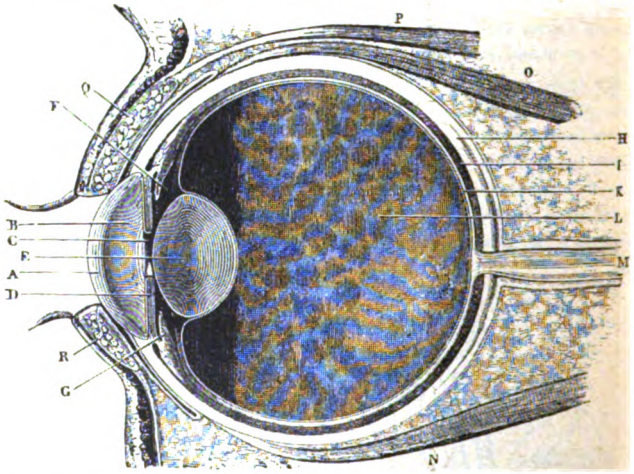


A. A. Lobi cerebrali. – *P.* Glandula pituitaria. – *M.* Midollo allungato. – *P. V.* Ponte del Varolio. – *C. C.* Cervelletto. – 1. Nervi olfattivi (I paio). – 2. Nervi ottici (II paio). – 3. 4. 5. 6. Nervi dei muscoli degli occhi della faccia, ecc. (III, IV, V, VI, VII, paio). – 7. Nervi dell'udito VIII paio). – 8. 9. Nervi della lingua, della laringe e dei visceri. – (IX. X. XI. e XII paio).

Digitized by Google

suscita nel nostro sentimento secondo che viene impressionata piuttosto quella che questa parte del corpo nostro: onde se n'hanno sensazioni così diverse da non aver tra loro somiglianza alcuna, come non ne hanno i suoni coi colori, sapori, odori. ecc.

Da questa diversa organizzazione delle diverse parti dell'organismo corporeo e dei diversi apparecchi che sono in comunicazione diretta col mondo esterno, ne viene che il sentimento fondamentale corporeo, pur



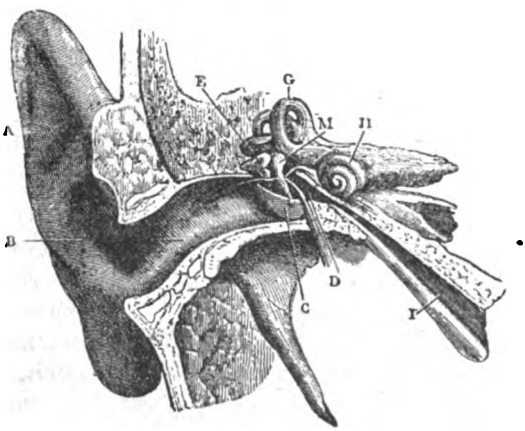
Sezione verticale del globo oculare.
A, Cornea trasparente; B, Spazio contenente l'umore acqueo; C, pupilla; D, iride; E, Cristallino; G, Circolo ciliare; H Sclerotica; I, Coroide; K, Retina; L, Corpo e umore vitrei: M. Nervo ottico; N, Muscolo destro inferiore; O, Muscolo destro superiore; P, Muscolo elevatore della palpebra; Q, Glandole lagrimali: R, Condotto lagrimale.

rimanendosi uno, si atteggia diversamente e dà origine a più sentimenti fondamentali secondari, ognuno dei quali comprende una data classe di sensazione. Così un sentimento fondamentale secondario acchiude in sè immediatamente tutte le sensazioni della vista, un altro tutte quelle del suono, un terzo tutti i sentimenti degli odori, un quarto tutti quelli dei sapori, e così via.

Sarebbe lungo descrivere colla scorta della fisiologia la composizione delle diverse parti interne, anche più

Digitized by Google

essenziali: ma, per quanto riguarda i cinque sensi, possiamo dare un breve cenno. — L'occhio è costituito nelle sue parti essenziali da tre membrane che avvolgono il bulbo oculare, la *sclerotica* più esterna, che nella parte anteriore dà origine alla cosidetta *cornea,* la *coroide* che termina davanti nell'iride (ove c'è il foro che si chiama *pupilla*) ed infine la *rétina,* la quale non è altro se non l'espansione del nervo ottico che attraversa le due prime membrane nella parte posteriore dell'occhio e finisce in tanti *coni* o *bastoncini.* Entro a questa parte ci



L'orecchio esterno e l'orecchio medio veduti in sezione.

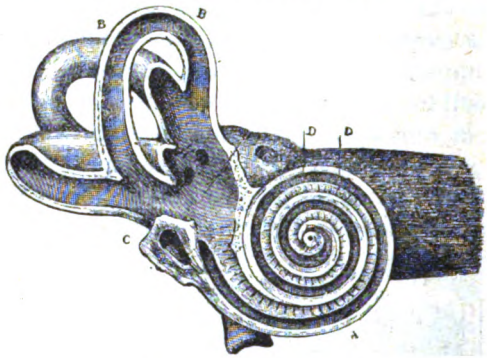
A, Padiglione; B, Condotto uditivo esterno; C, Membrana del timpano; D, Cassa del timpano; E, L'incudine (ossicino dell'udito); M, Martello (ossicino dell'udito); G, Canali semicircolari; H, Chiocciola; I, Tromba di Eustachio.

sono tre mezzi trasparenti: l'umore acqueo, il cristallino (molto più denso) ed il vitreo. Il nervo ottico, poi, che parte dalla retina, arriva ad un punto sotto il cervello ove s'incrocia coll'altro (chiasma dei nervi ottici) e s'interna poi nel cervello pei tubercoli quadrigemini.

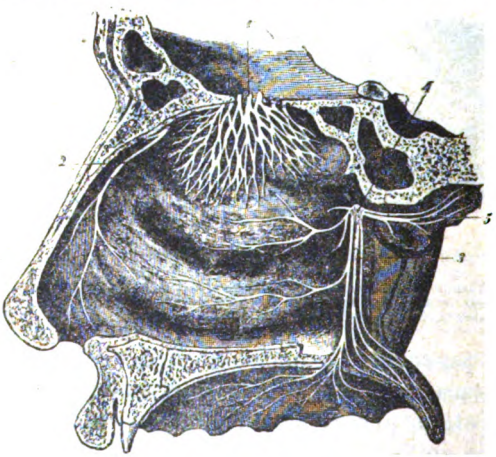
Invece l'orecchio è formato di tre parti. L'*orecchio esterno* consiste nel padiglione e nel condotto uditivo. L'*orecchio medio* comprende la cassa timpanica, la quale è divisa dall'orecchio esterno mediante la membrana

Digitized by Google

del timpano e comunica colle fauci per la tromba di Eustachio. Alla membrana aderisce una catena di quattro ossicini, martello, incudine, lente e staffa, la quale ultima chiude la finestra ovale che si apre nell'*orecchio interno* o labirinto. Quivi si trovano i canali semicircolari, il vestibolo e la chiocciola; ed entro a queste parti, immerse in un liquido particolare (liquido di Cotugno), si distribuisce la polpa nervosa del nervo acustico, in forma di fibre numerosissime. Questo nervo poi va a finire sotto la parte mediana del cervello.



Sezione dell'orecchio interno.
AD, chiocciola: BB, canali semicircolari; C, vestibolo.

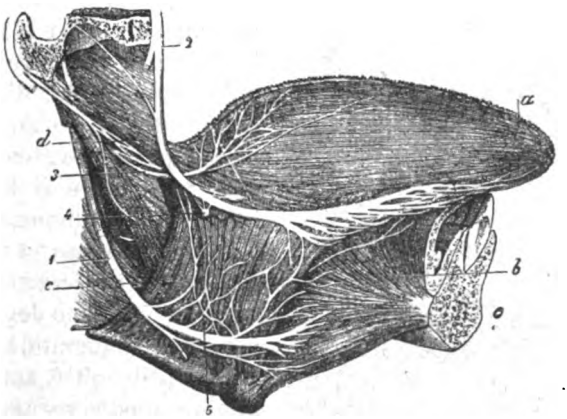


Sezione verticale delle fosse nasali.
1, nervo olfattorio; 2, rami del nervo del quinto palo: 3, nervo palatino anteriore; 4, ganglio sfeno-palatino; 5, nervo naso-faringeo.

L'apparato olfattorio comprende la parte esterna o naso e le cavità nasali che sono tappezzate d'una membrana o mucosa detta *pituitaria*, la quale è l'espansione dei nervi olfattori che vanno a finire alla base dei lobi frontali.

Digitized by Google

Per il gusto abbiamo pure una mucosa o membrana che riveste la lingua, sottilissima alla parte inferiore e molto spessa nella parte superiore. Quivi si innalzano le *papille linguali* che sono prominenze rugose, rigonfiamenti o espansioni diverse di questa membrana riempite internamente dalle diramazioni del nervo linguale



Sezione della lingua, coi nervi che vi si distribuiscono.

1. Nervo grande ipoglosso. – 2. Nervo linguale. – 3. Nervo glosso-faringeo. 4. Ganglio sottomascellare. – 5. Anastomosi del nervo linguale col grande ipoglosso. *a*, Lingua. – *b*, Muscolo genioglosso. – *c*, Muscolo ioglosso. – *d*, Muscolo stiloglosso.

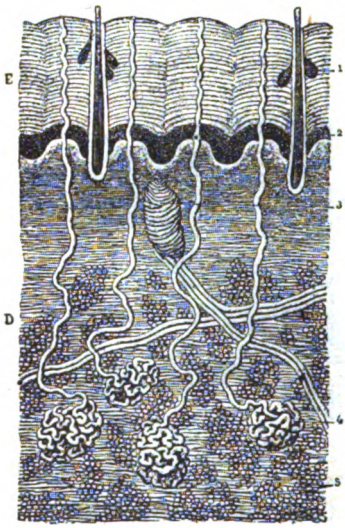
e da un gran numero di vasellini sanguigni. Le ramificazioni del *nervo linguale* (un ramo del *trigemino* nervo principalissimo del capo) e quelle del *glosso-faringeo,* che venendo dal cervello si distribuisce al terzo posteriore della mucosa, ricevono così per mezzo della lingua le impressioni gustatorie.

Il tatto infine non è servito da nervi speciali: tutti i nervi che partendo dalle radici posteriori del midollo spinale si distribuiscono alla superficie della pelle, compiono quest'ufficio. Tuttavia secondo l'anatomia odierna vi sono anche qui dei piccoli organi speciali che terminano i detti nervi nello strato superiore del *derma.* Sono detti *corpuscoli di Pacini, corpuscoli di Meissner* o

Digitized by Google

più semplicemente *corpuscoli del tatto* e si presentano come un rigonfiamento della sostanza nervosa.

Or posta tutta questa diversità negli apparati organici descritti sommariamente (tralasciando tutto quel concorso maraviglioso di congegni accessorî e quasi impercettibili che pure hanno le loro precise funzioni per lo scopo prefisso e spesso importantissime), vorremo noi credere che l'anima congiunta al corpo senta queste parti allo stesso modo? Per quanto si è detto intorno all'influenza dell'organizzazione corporea sulla determinazione e varia eccitazione del sentimento fondamentale, questa ipotesi non è ammissibile in modo veruno. Anche prima di ogni impressione esterna, di ogni sensazione secondaria, il sentimento che l'anima ha dell'occhio dev'essere tutt'affatto diverso da quello che ha dell'orecchio e degli altri organi sensorî: e siffatti diversi sentimenti costituiscono ciò che abbiam detti *sentimenti fondamentali secondari* ciascuno dei quali presiede a una data specie di sensazione.



Sezione della pelle veduta al microscopio.
E, epidermide; D, derma; 1. Follicoli piliferi; 2. Corpi mucosi; 3. Corpuscoli del tatto; 4. Ghiandole sudorifere; 5. Cellule adipose.

. Secondo il Rosmini il sentimento fondamentale della vista è il *nero*, che si ha appunto quando, mancando ogni stimolo esterno di luce, l'anima non sente altro che il suo proprio organo nello stato normale. Il nero si suol dire essere la mancanza di colore; e questo è certamente vero; giacchè per colore s'intendono le diverse

Digitized by Google

sensazioni che riceve l' occhio percosso dai raggi della luce, o l'attitudine che hanno i corpi di assorbire parte dei raggi luminosi e parte rimandarli, ovvero ancora i raggi stessi luminosi. In nessuno di questi tre significati si può dire che il nero sia colore. Ma sarà esso perciò la mera assenza de'raggi luminosi, di maniera che altro non significhi quella parola se non una pura negazione? Tolte le impressioni della luce non rimane già *nulla,* ma rimane ancora l' occhio privo di queste impressioni e nel suo stato di quiete: tolte le sensazioni secondarie rimane il sentimento fondamentale da esse supposto. Sicuramente se si ammette l'uomo-statua del Condillac, egli non sente altro all'infuori delle impressioni del corpo esterno e cessate queste cessa ogni sentimento: ma c'è la semplicissima difficoltà, che l'azione dei corpi esterni quando va a vellicare la statua non potrà essere sentita, se questa è una vera statua, e non sente punto il proprio marmo che vien poi vellicato dalla luce, dagli odori, ecc. È però un fatto che il nero si sente e diciamo anche di vederlo: se esso ha luogo quando la luce non stimola la nostra rétina, è dunque il sentimento della rétina stessa, del nervo ottico, dell'apparecchio oculare quand'esso è in riposo; sentimento che eccitato poi e modificato da moti appropriati spiega la sua attività nei diversi colori. Le sensazioni dei colori prodotte dallo stimolo della luce sono sensazioni parziali, ossia modificazioni speciali d'un sentimento precedente fondamentale concentrato nell'occhio stesso, onde questo non può essere che il sentimento del nero.

Per convincersene, entrisi in luogo più che si può oscuro, e, chiudendo leggermente gli occhi, si ponga attenzione a quel che si prova di sentimento ne' propri occhi e si confronti con ciò che si sperimenta in un'altra parte del corpo, per esempio in un dito, nella nuca, nei gomiti. Per poco che si osservi, ciascuno si convincerà che negli occhi c' è il sentimento del nero, sentirà come gli occhi suoi tappezzati di un panno nero, il qual

Digitized by Google

sentimento non l'avrà nel dito, nei gomiti, nella nuca. Nè ciò si può attribuire alle reminiscenze delle sensazioni colorate avute innanzi, le quali or mancano; perocchè, qualora si faccia bene attenzione, s'intenderà che si tratta propriamente d'un cotal sentimento che sta negli occhi, anche prescindendo da ogni rimembranza e riflessione della mente: oltrecchè non c'è ragione perchè la pura assenza dei colori debba dare in tal caso il sentimento del nero, anzichè nessun sentimento affatto.

Rispetto al nervo acustico si può dire qualcosa di simile, ed il sentimento fondamentale proprio di quel nervo può chiamarsi il *sentimento del silenzio;* il quale nella sua occasione esterna è certamente cosa negativa, mancando la vibrazione dell'aria, ma considerato in sè come sentimento non è punto negativo, anzi riesce un positivo fondamento a tutte le sensazioni acustiche (1).

Allo stesso modo il sentimento fondamentale dell'apparato olfattorio è diverso dal sentimento fondamentale del gusto (2), e cosi via. E si potrebbe fors'anche annoverare un numero più grande di sentimenti fondamentali secondarî, e quindi pure di sensi, che non siano i cinque conosciuti; perchè essendo una parte più sensitiva o diversamente sensitiva all'eccitamento, pare che vi debba essere un primitivo sentimento diverso nel quale ogni parte si senta in vario grado e diverso modo.

Affinchè gli organi particolari del nostro corpo producano nel sentimento fondamentale quelle modificazioni che si dicono *sensazioni* è necessario:

1.° Che quest'organo sia nel suo stato normale di costituzione, non leso o alterato.

2.° Che sopra di esso agisca uno stimolo conveniente (onde luminose dell'etere, onde sonore dell'aria, ecc.),

---

(1) Rosm., *Psic.* n. 424 nota e n. 1550. — L'alto silenzio, il divino silenzio dei poeti, è uno stato non di morte, ma di vita e di sentimento.

(2) Che sentiamo fondamentalmente quest'apparato basterebbe a mostrarlo la molestia e restringimento di tal senso in coloro che, avvezzi a stimolarlo col tabacco, per qualche tempo se ne astengono.

Digitized by Google

e in modo acconcio, (giacchè non basterebbe evidentemente un solo raggio, una sola molecola d'aria ondulante, ecc.)

3.° Che quest'organo sia in quella collegazione col cervello e col midollo spinale che è richiesta per propagare il movimento fino al centro individuante del sentimento. Se il movimento nervoso tacito e insensibile venisse interrotto per modo che non giungesse al cervello od al midollo spinale, esso perderebbe l'armonia e l'unità con tutt'intero il sentimento animale, allo stesso modo come se si dividesse un braccio dal corpo: e la modificazione di sentimento che gli corrisponde non apparterrebbe all'individuo nostro, il quale perciò non vi risponderebbe con nessun segno estrasoggettivo, non ne saprebbe nulla, precisamente come se non fosse.

3. S'è già detto che il sentimento fondamentale è infigurato e solido, mentre le nozioni di superficie e di figura le abbiamo solo dalle sensazioni esterne. Non da tutte, però; e quindi queste si dividono in *figurate* e *non figurate*. Le prime sono il tatto e la vista.

Per *tatto* possonsi intendere molte cose.

a) In primo luogo si può intendere quel tatto interno, quel contatto *sui generis*, con cui l'anima si congiunge fisicamente e realmente al corpo, e queste due nature opposte, rispettivamente termine e principio di sentire, influiscono l'una sull'altra costituendo il sentimento fondamentale. Secondo questo significato può dirsi, come dicevano gli Scolastici del medio evo, che tutte le altre sensazioni si fondano su quella del tatto: *Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum*, scrive S. Tommaso seguendo Aristotele (1).

b) In un altro senso può dirsi *tatto* o *sensitività tattile* quella sensitività che è sparsa in tutto il nostro corpo, sia sentimento del continuo (come in quelle parti a

(1) *S. Th.*, p. I., q. 76, a. 5.

Digitized by Google

cui non perviene l'eccitazione del sangue e che non entrano propriamente nella sfera dell'individuo, ma come abbiam detto, in certi casi anormali possono entrarvi: sia in quelle parti che, sebbene animate dalla vita eccitata regolarmente, non rispondono per loro natura a certi stimoli mentre rispondono a certi altri. Ad es.: il cervello, secondo che insegnano i fisiologi, non si risente per l'azione di strumenti incisori, pungenti, ecc., nè produce dolore alcuno nell'individuo: ma diremo noi che ivi non sia sensitività? Contraddirebbero gli studii moderni che attestano la sensitività essere dappertutto: contraddirebbe la psicologia che insegna estendersi il sentimento a tutto il corpo vivente: contraddirebbe il fatto che anzi il cervello e il sistema nervoso, essendo il centro dei fenomeni vitali, dev'esser quello ove la vita e il sentimento più si accentrano: contraddirebbe la sentenza stessa dei fisiologi che chiamano il cervello *sensorium commune* (1). Bisogna dunque dire che gli stimoli detti non sono acconci ad eccitare la sua sensibilità, mentre invece si eccita, poniamo, nei diversi morbi che descrive la patologia, nevrosi, infiammazione, colpi di sangue, ecc. Similmente è da dirsi della retina che dicono insensibile a cotali irritanti. E in generale la distinzione dei nervi in *sensori* e *motori* non è da intendersi in modo che in questi ultimi non sia sensitività, poichè il principio senziente, l'anima, non potrebbe servirsi di essi a muovere il corpo in rapporto alle azioni ricevute dall'esterno se non li sentisse.

c) Terzo significato in cui può prendersi la parola *tatto* è quello che designa la sensazione tattile che si produce per ogni organo quando viene eccitato dal suo proprio stimolo indipendentemente dalla parte fenomenale e speciale di colore, suono, odore, ecc. ch'esso vi suscita. Così ad esempio una leggera sensazione di tatto prova il nostro occhio ferito dalla luce, mentre noi

(1) Giov. Müller, *Manuel de Physiol.* I, pag. 732, Paris, 1851.

Digitized by Google

siamo tutti intenti ai colori e forme degli oggetti esterni. Per solito. non si avverte, ma se un fascio più forte di luce viene a colpirci, allora questa sensazione diviene spiacevole e ce ne accorgiamo. Lo stesso avviene per l'orecchio che chiudiamo istintivamente al rombo dei cannoni, del naso che turiamo all' odore di assa fetida e del gusto che si ribella a un sapore nauseante. Una specie di tatto pervade adunque anche tutti gli organi speciali ed in questo senso può dirsi pure che si fondino su di esso (1).

d) Quarto ed ultimo significato della parola tatto è quello di un organo diffuso per apparecchi speciali su tutta la superficie del nostro corpo che suddistinguesi poi in *tatto passivo,* risultante dall'applicazione di un corpo sopra la pelle; ed in *tatto attivo* o *palpamento,* che ha per istrumento speciale e ordinario le mani, massime i polpastrelli delle dita. Ciò che si sente col primo è la *pressione* piacevole o dolorosa ma uniforme, col secondo la *qualità tattile* svariatissima (durezza, levigatezza, scabrosità, morbidezza, lubricità, tra cui fondamentale è la *durezza*); e le regioni del nostro corpo che sono più sensibili per l' una (le delicate) non coincidono con quelle che lo sono per l'altra (polpastrelli, ecc.). Già nel 1835 Weber avea studiato la sensibilità tattile delle varie parti del nostro corpo, mediante il così detto *estesiometro* consistente in due punte di cui una è scorrevole sopra un regolo graduato; e trovò che la massima distanza

(1) R. Dubois e J. Renaut hanno stabilito che il meccanismo della visione si riduce, in ultima analisi, a un vero fenomeno tattile. Nei molluschi studiati dal Dubois, come nei vermi studiati dal Darwin, il passaggio dall'oscurità alla luce, l'intensità luminosa e la lunghezza d'onda, la durata dell'eccitazione luminosa, provocano contrazioni d'una certa specie, ancorchè non esista alcun rudimento d'occhio. Le funzioni fotodermiche ci appariscono così come le più antiche del senso della vista. Sotto l'influenza dei raggi luminosi, la pelle di questi invertebrati agisce già come una retina elementare, e, propagandosi attraverso i tegumenti superficiali, la luce determina contrazioni riflesse analoghe a quelle dell'iride (Jules Soury, *La vision mentale*, in *Revue philosophique,* Février 1895, pag. 174).

Digitized by Google

tra le due punte, che ci lascia l'illusione di una punta sola, varia nelle diverse regioni. — Sulla punta della lingua è di 1 mm.; polpastrello indice 1 $^1/_2$; altre dita 2; antibraccio e coscia 67,7 (1). Per mezzo di questo tatto, noi percepiamo la superficie e la figura dei corpi. La superficie percepita non può mai essere più estesa della parte toccata del corpo nostro. Associando al tatto il movimento rileviamo anche superficie più estese del nostro corpo. Ma per questo deve intervenire la *facoltà ritentiva,* cioè fa d'uopo che riteniamo le sensazioni tattili precedenti di mano in mano che ne sperimentiamo delle altre, altrimenti non avremmo mai che una sola sensazione, quella in noi suscitata dal corpo che attualmente ci tocca, e a nulla ci gioverebbe il movimento.

4. La vista è il senso rappresentativo per eccellenza, e il simbolo della cognizione, poichè per la vista pare a primo aspetto che basti la presenza dei corpi colorati senz'altro, senza azione o reazione fisiologica, per produrre il fenomeno: e la *presenzialità* dell'oggetto ideale è il fatto precipuo della conoscenza.

Le sensazioni della vista fu già accennato avvenire in una superficie elittica detta *piano ottico* ove le estremità terminali dei raggi suscitano le sensazioni corrispondenti ai corpi onde partono; le quali quindi occupano nel piano ottico delle grandezze proporzionali alla direzione in cui detti raggi ci pervengono e si pingono in colori che dipendono dal modo onde quei raggi in più o meno rapide vibrazioni ci sono mandati. È solo il moto che ci apprende la distanza di detti corpi esterni; e mentre il confronto delle immagini dipinte sulla superficie ottica ci mostra la grandezza maggiore o minore dell'una verso l'altra, l'aiuto del tatto solamente, mediante il quale paragoniamo le grandezze visive colla superficie

(1) La retina, toccata da due punti brillanti, è più sensibile del tatto più sensibile ($^1/_{500}$ di mm. circa, nella *macchia gialla*).

Digitized by Google

estesa tattile, ci fa conoscere la vera grandezza e quindi la relativa distanza dei corpi esterni (1).

A persuaderci come le sensazioni tattili e muscolari (che si producono nel movimento) abbiano una parte

(1) Fu ed è molto viva la questione tra gli *empiristi* (Locke, Berkeley, Stuart Mill, Giov. Müller, Helmholtz, Horwicz, ecc). che sostengono la terza dimensione essere acquisita per mezzo del tatto e del movimento; ed i *nativisti* (Leibnitz, Lotze) che vogliono sia data originariamente dalla vista insieme colle altre due. I primi portano in appoggio la testimonianza dei ciechi nati appena guariti, che credono aderenti ai lor occhi gli oggetti. I secondi, l'esperienza del pulcino che appena nato va a beccare il granello senza crederlo affatto aderente agli occhi, e così il puledro che poche ore dopo esser nato va a poppare la madre. Ma questi rispondono a quelli che il cieco-nato dice le cose *toccargli* gli occhi solo perchè adopera il linguaggio del tatto a lui famigliare, e teme di urtarvi dentro solo perchè, pur percependo la distanza, non sa valutarla: quelli potrebbero rispondere a questi che il pulcino e il puledro si muovono solo perchè il tatto non conferma quel che dice la vista, come noi quando vediamo una cosa illusoria davanti e, volendo toccarla, non possiamo, ci spingiamo innanzi finchè il tatto ci arresti.

Tra queste due opinioni il Rosmini sta per la prima, ma non è da trascurare neppur la seconda. Certo il fatto della prospettiva, che ci dà l'illusione perfetta del panorama veduto pur collocandolo sopra un piano, è una ragione, checchè ne dicano i nativisti, irrefragabile.

Basta l'acconcia collocazione dei colori per riprodurre la scena reale: e del resto, anche fisicamente, la maniera con cui ci colpiscono i raggi di luce provenienti da un oggetto lontano è precisamente quella con cui ci colpiscono quelli provenienti da un oggetto vicino ma proporzionalmente più piccolo, come si può persuadersene osservando il cammino di due raggi estremi d'un oggetto che vanno a formare l'immagine reale al di là d'una lente: sostituito successivamente tra loro un corpo più piccolo, essi seguono lo stesso cammino, e l'immagine non varia. — Tutto questo prova che la superficie ottica, data dall'occhio aperto e immobile, è piana. Nondimeno l'occhio è mobilissimo: abbiamo detto che i due apparati hanno una grande facilità di accomodamento, e un vago senso di questi movimenti muscolari accompagna la visione. Perciò si può accettare insieme l'opinione di quelli che dicono la superficie ottica *curva* di cui è centro l'occhio. Così ci troviamo d'accordo col Fonsegrive: « L'œil immobile n'aurait peut-être qu'un espace à deux dimensions, mais l'œil est vivant, mobile, et l'espace qu'il nous donne est bien un espace à trois dimensions comme l'espace tactile » (*Op. cit.*, p. 202). Rimane sempre importantissimo il concorso del tatto e del movimento per l'educazione della vista. E di ciò bisogna tener conto nel ragionare. Ad esempio l'Erhardt con lo Stumpf ed altri sostengono le *tre dimensioni* rinnovando la dimostrazione dello Schelling che lo spirito non può percepire una superficie senza distinguersi da essa e collocarla in qualche modo davanti a sè (Franz Erhardt, *Methaphysik*, 1 Erkenntnisstheorie, Reisland, Leipzig, 1894, p. 95 e segg.). Sì, ma quando è *educato*.

Digitized by Google

importantissima nei giudizii che facciamo sulla distanza, la grandezza e la forma dei corpi, sono importantissime le osservazioni fatte da illustri medici sopra ciechi-nati, guariti dopo l'operazione (1). — Essi provano le stesse sensazioni visive che noi, ma la loro educazione non è ancor fatta. Il cieco-nato, al primo momento della guarigione, crede che tutti gli oggetti veduti tocchino i suoi occhi, come quei che palpa toccano la sua pelle (2), e non sa distinguerne la forma. Quello dell'Home credeva che la testa di lui gli toccasse l'occhio, ma non seppe dire che forma avesse. Un altro, pure dell'Home, per dir la forma d'un disco di cartone, voleva toccarlo, e, impeditone, rispose a caso ch'era rotondo, ma poco dopo disse rotondo anche un pezzo quadrato e un altro triangolare. Il cieco di Cheselden poco dopo che questo celebre chirurgo inglese gli aveva operato le cateratte, non distingueva una cosa da un'altra per quanto diversa ne fosse la forma. Non potendo mai distinguere il cane dal gatto, prese un giorno quest'ultimo e lo depose dopo averlo ben toccato dicendo: « Adesso ti riconoscerò. » Quello di cui non poteva persuadersi era come mai delle grandi faccie e persone potessero esser contenute in ritratti piccoli, ciò che prima gli sarebbe sembrato assurdo. La dama guarita a 43 anni da Waldrop non si raccapezzava affatto e diceva di sentirsi stupida. Non vedeva che macchie di colori, nè riconosceva alcuno degli oggetti che per tanti anni aveva usato, e che conosceva benissimo col tatto. Da tutto questo bisogna conchiudere che le sensazioni visuali non sono che segni, di cui l'espe-

(1) Cheselden, *Philosophical transactions*, XXXV, 447, an. 1728. — Ware, *ibid.*, 1801. — Home, *ibid.*, 1807. — Waldrop, 1826. — Alcuni anni fa venne dal prof. Reymond operato di cataratta congenita nell'ospedale oftalmico di Torino un giovane di 20 anni del quale scrisse la storia il dottor Albertotti. I fatti verificati confermarono quelli celebri osservati dai medici inglesi.

(2) In un caso riferito da Nunnely « il giovane paziente diceva che le cose gli toccavano gli occhi, e camminava con precauzione, tenendo le mani davanti ad essi, per impedire ne fossero feriti. » Così lo Stuart Mill nel suo *Esame della filosofia di G. Hamilton*.

Digitized by Google

rienza del tatto e delle sensazioni muscolari ci aprono via via il significato (1). Esse ci danno delle macchie di colori variamente disposte, e solo con quest'esperienza noi le riportiamo ai corpi. Così la dama di Waldrop, il terzo giorno guardando il viso di suo fratello, distinse in questa macchia rotonda rosa una macchia speciale prodotta dalla prominenza del naso, e indovinò che fosse il naso. I pittori coloristi appunto si sforzano di tornare a questo stato, cercando di non vedere il loro modello che come una *macchia*, di cui il solo elemento sia il colore più o meno variato, temperato, ravvivato e mescolato. Quando il tatto e il movimento degli occhi, del capo, del tronco, ecc., entrano in azione, allora si ha la visione piena che è propria dei veggenti normali.

Ma è da notare una cosa. Se noi studiamo una carta geografica, prendiamo col compasso la misura sopra il miriametro segnato in calce, e poi cerchiamo di quanto, per esempio, Venezia è più lontana da Milano che Torino. Al principio di quest'operazione, noi abbiamo valutato il miriametro in sensazioni muscolari: esso equivale a una tal passeggiata che siam soliti a fare, per esempio, in due ore di cammino. Subito dopo, però, noi dimentichiamo il significato muscolare di questa misura; non lo riteniamo più che in sè stesso e ne' suoi multipli o sottomultipli; e questo basta al nostro studio. Si vede quindi perchè una sensazione visiva, tanto breve da sembrarci istantanea, ci possa dar l'idea d'un'estensione svariatissima e grandissima. I ciechi interrogati dal Taine confermavano questo fatto, negando assolutamente d'aver bisogno, per immaginarsi una linea od una superficie, di rappresentarsi le sensazioni successive della loro mano fatta scorrere in una od in un'altra direzione. « Ciò sarebbe troppo lungo, e noi non abbiamo affatto bisogno di pensare alla nostra mano; essa non è che uno strumento di percezione, alla quale non pensiamo

(1) Taine, *Op. cit.*, vol. II, p. 161.

Digitized by Google

più dopo la percezione » (1). Le sensazioni muscolari della mano, delle braccia e delle gambe ci vogliono, ma solo *a principio.*

Quanto alla diversità dei colori di cui abbiamo sensazione, essa in parte è spiegata dalla fisica che c'insegna il diverso numero e la diversa lunghezza delle vibrazioni per i diversi raggi dello spettro. Ma ciò non basta ancora a dar ragione del come mai questi colori si combinino tra loro, e, ad esempio, il bianco possa aversi da colori assai differenti. Questa spiegazione hanno cercato di darla i fisiologi ed i psicologi, e la teoria più accettata è quella detta dell'Young e dell'Helmholtz. Essa si può ridurre alle seguenti proposizioni:

1.ª È provato dalle esperienze che tutte le gradazioni di colori che noi proviamo, possono essere prodotte da tre colori, due dei quali non complementari, coll'aiuto del bianco e del nero.

2.ª Pertanto: l'occhio ha tre sole specie di nervi: una la cui eccitazione dà la sensazione del rosso, un'altra la sensazione del verde ed una terza la sensazione del violetto, (l'Young ammetteva che la terza specie servisse per l'azzurro, l'Helmholtz vi ha sostituito il violetto).

3.ª Tutti questi nervi vengono eccitati da qualsiasi luce omogenea o semplice, ma in diverso grado; quelli per la sensazione del rosso vengono eccitati più intensamente dai raggi che sono nella regione rossa dello spettro; quelli per la sensazione del verde vengono eccitati più energicamente dai raggi medii dello spettro, ed infine i nervi per la sensazione del violetto vengono eccitati con maggior energia dai raggi violacei.

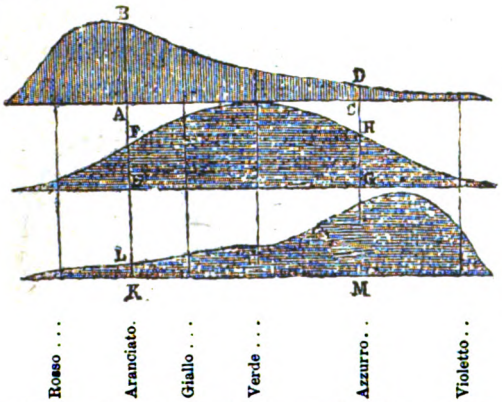
4.° Il bianco risulta da una eguale eccitazione delle tre specie di nervi.

Il che si rappresenta graficamente colle tre curve della figura, nella quale, in corrispondenza della linea

(1) Taine, *Op. cit.*, vol. II, p. 172-3.

Digitized by Google

orizzontale, detta delle *ascisse,* sono indicati i colori delle diverse regioni dello spettro (soppresso l' indaco che è composto di azzurro e violetto), e le altezze variabili delle *ordinate,* o linee perpendicolari alle ascisse, sono proporzionali alla eccitabilità delle tre specie di nervi pei diversi colori, ed infine le aree delle tre curve sono eguali.



Ora, la riunione di tutti i colori dello spettro genera il bianco, perchè le aree delle 3 curve essendo eguali, è eguale la somma delle loro ordinate, e quindi la somma delle eccitazioni delle 3 specie di nervi. Parimente, l'aranciato e l' azzurro dello spettro destano nell' occhio l' impressione del bianco, perchè, considerando le loro ordinate, che sono proporzionali alle eccitazioni delle tre specie di nervi, si ha:

$$AB + CD = EF + GH = KL + MN,$$

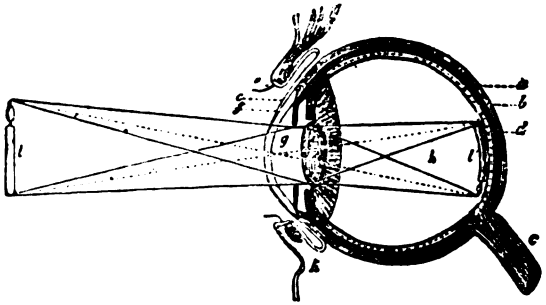
cioè, è pure eguale la somma delle eccitazioni delle tre qualità di nervi.

Infine, in questa teoria, ogni sensazione di colori è mescolata con quella del bianco, perchè vengono eccitate le tre qualità di nervi, sebbene non egualmente, quando si desta nell'occhio la sensazione di un colore. Il nero nascerebbe dal riposo completo, ed il grigio da eccitazioni deboli, ma eguali.

Digitized by Google

Tuttavia siffatta ipotesi non è esente da obbiezioni; perciò in questi ultimi tempi, Hering e poi Weinhold proposero delle modificazioni alla medesima (1).

C'è ora un fatto curioso da spiegare, che s'incontra accennato anche dalla fisica. I raggi che ci vengono dai punti posti in alto battono in basso sulla nostra retina, e viceversa. Pertanto la luce delinea nell'occhio i corpi rovesci: e come mai noi li vediamo diritti se li sentiam capovolti? Il Longet (2), dopo molti altri fisiologi e seguito



Fenomeno fisico della visione.
a, Sclerotica; *b*, Coroide; *c*, Nervo ottico; *d*, Congiuntiva; *f*, Cornea trasparente; *g*, Umor acqueo; *h*, Umore o corpo vitreo; *i*, Cristallino; *k*, Palpebra inferiore; *l*, Corpo luminoso di cui l'immagine rovesciata si dipinge sulla retina in *r*.

dalla maggior parte dei fisici moderni, ha osservato che noi vediamo ciascun punto luminoso secondo la direzione del raggio che da esso ci perviene; e quindi, benchè il

---

(1) Tuttociò darebbe ragione al Rosmini che ha detto il *nervo* essere il sentimento fondamentale dell'occhio in riposo. Come si è detto, essa teoria viene generalmente accettata sia sotto la forma esposta dall'Young sia sotto quella esposta dall'Helmholtz, che variano pochissimo, avendo il primo supposto che ogni fibra nervosa fosse composta di tre fibre elementari differentemente eccitabili dallo stesso raggio; mentre l'Helmholtz suppone ogni fibra medesima dotata di tre attività differenti e differentemente eccitabili da esso raggio. « Quest'ipotesi dell'Young, dice l'Helmholtz, dà una veduta d'insieme ed una spiegazione straordinariamente chiara e semplice di tutti i fenomeni che appartengono alla scienza fisiologica dei colori ». — Il Taine sostituisce alle tre fibre, od alle tre attività della fibra, l'ipotesi di tre sensazioni elementari che dànno le sensazioni composte risultanti: ma di tale suo concetto parleremo poi.

(2) F. A. Longet, *Traité de physiologie*, Paris, Baillière, 1869, t. II, p. 888 e segg.

Digitized by Google

raggio che viene dall'alto percuota la retina in basso, la percuote però dall'alto in basso ed essa lo sente come tale, epperò vede il punto corrispondente in alto secondo la detta direzione. Così avviene che se un raggio si riflette o rifrange, l'occhio vede il corpo ond'è partito non già dov'esso si trova realmente, ma nella direzione del raggio. Questa spiegazione, per quanto ingegnosa, non finisce di soddisfare interamente, se è vero che nella sensazione della vista noi sentiamo soltanto la superficie del piano ottico colle immagini disposte in quel modo ch'ivi s'improntano, nè andiamo punto agli oggetti in distanza seguendo il raggio nel suo cammino.

Il fenomeno accennato della riflessione e rifrazione della luce, porta, anzi, una conferma a questa nostra opinione; perchè dimostra che noi sentiamo nella visione il piano ottico colle sue configurazioni e non già i corpi stessi in distanza: poichè noi possiamo aver la visione da un corpo anche nascosto in posizione sfavorevolissima se esso ci manda, non importa con qual viaggio, un raggio di luce a imprimere la retina. Quel raggio suscita sulla superficie ottica l'immagine figurata che vediamo e che ci par di avere lì davanti.

Tornando al fatto che ci occupava, niente diremo della spiegazione data da alcuni col supposto che le fibre del nervo ottico ad un certo punto si capovolgano e raddrizzino l'immagine. L'anatomia non ha mai verificato questo decussamento e incrociamento delle fibre. Non è più ammissibile di questa la spiegazione del Buffon e del Condillac, ripetuta da molti, che il tatto raddrizzi gli oggetti veduti rovesciati dall'occhio. Così hanno detto l'Haüy (1), il Fodéré (2), l'Algarotti e una schiera d'altri. Ma noi abbiam già veduto che, se anche un'osservazione del tatto fosse diversa da quella della vista e la correggesse, non distruggerebbe però il fatto in guisa da non dovercene accorgere.

(1) *Traité élémentaire de physique*, t. II.
(2) *Physiologie positive*, t. III.

Digitized by Google

Sembra invece doversi preferire la spiegazione del fisiologo tedesco G. Müller accettata da altri ed illustrata dal Rosmini (1) che esponiamo così: — Il sentimento fondamentale, come si è dimostrato, è *infigurato:* tutto ciò che noi sappiamo di superficie e figure e contorni, di posizioni relative dei corpi, viene dalla vista e dal tatto. Ora, quanto alla vista, se noi capovolgiamo un solo oggetto lasciando gli altri diritti, certamente lo vediamo rovescio. Ma se questo capovolgimento è tanto inerente alla vista che ogni cosa ch'essa vede sia capovolta, non ci accorgeremo di mutazione alcuna; tutti i corpi manterranno la loro posizione relativa, e, tutto essendo capovolto, sarà per noi tutto diritto. Qualcuno dirà: come mai il tatto non se ne accorge? Rispondo: se proviamo a guardare un oggetto con una lente biconvessa in modo che si rovesci l'immagine, e poi tocchiamo con una mano la parte che è superiore ma che apparisce inferiore, la lente rovescierà anche la mano la quale sembrerà toccar di sotto mentre in realtà tocca di sopra. Dunque il tatto non può correggere questo rovesciamento, perchè la superficie del nostro corpo e della mano ci va soggetta anch'essa: bisognerà togliersi la lente e nel caso nostro strapparsi gli occhi. Supponiamo uno che non abbia mai visto nulla: egli tocca la punta di una penna e la sente verso l'alto, ossia verso la parte dov'è la sua testa, e il fondo verso il basso ossia verso i piedi: poi ricupera la vista, apre gli occhi e vede: ma siccome è rovesciato tanto il suo proprio corpo come i corpi esterni, vede tutto nella stessa posizione rispettiva, e non c'è alcuna discordia fra i due sensi.

Il Longet reca contro tale spiegazione il fatto, che guardando in un telescopio qualche oggetto terrestre,

---

(1) *Nuovo Saggio,* n. 932 e segg. — I. Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes etc.,* Leipzig, 1826. — Volkmann, *Neue Beiträge zur Physiologie des Gesichtssinnes,* 1836.

Digitized by Google

avendo pur cura che non penetri nel nostro occhio alcuna immagine diretta, si ha la sensazione di oggetti rovesciati. Ma questo si spiega facilmente con un paragone tacito fra la sensazione attuale e le immagini di sensazioni precedenti che più o men vive popolano la nostra fantasia.

Il su e il giù, il sopra e il sotto son tutte nozioni relative le quali non si manifestano che in contrapposizione tra loro. Rovesciamo una sedia in camera lasciando tutte le altre cose al loro posto e sarà rovescia: rovesciamo invece tutto, anche soffitto e pavimento, e allora, tranne per la gravità, non ci accorgeremo di nulla e tutto sarà diritto. Questo è quello che ci accade ogni giorno, anzi ogni istante che passa, poichè la terra nel suo moto rotatorio ci capovolge ad ogni momento con tutte le cose nostre. Alla stessa guisa nell'occhio si rivolge tutto il mondo!

5. Le sensazioni non figurate sono l'*udito*, l'*odorato* e il *gusto*, le quali modificano il sentimento nostro fondamentale senza rappresentare le forme esterne dei corpi.

Il modo di funzionare di questi organi è ancora pieno di questioni insolute. Ad esempio per l'*udito* si domanda come mai possano sentirsi tanti suoni contemporaneamente quanti in effetto si sentono. Cento strumenti eseguiscono un pezzo d'armonia: un orecchio esercitato li sente e li distingue tutti, la menoma nota falsa o dimenticata un maestro la riconosce subito. Fra questi suoni talora così differenti nessuno impedisce l'altro di essere udito. Come mai suoni gravi, dolci, acuti, ecc., possono essere uditi in una sol volta? Come può la membrana, gli ossicini, il labirinto vibrare in una sì gran quantità di modi senza produrre confusione e caos? E un vero prodigio che i fisici tentano di spiegare ammettendo che l'orecchio sia una specie di *arpa eolia*, e che le diverse parti del nervo acustico siano incordate

Digitized by Google

all'unisono co' diversi toni e ciascuna vibri al tono suo proprio. Tale è l'ipotesi che formulò l'Helmholtz dopochè il Marchese De Corti scoperse quello che fu appunto detto l'*organo del Corti*. Esso si trova nella chiocciola, e costituisce una serie di pilastri inclinati tra loro in modo da formare degli archi tesi al di sopra della membrana basilare ch'è rivolta verso la rampa timpanica. I filamenti di detta membrana formano dunque con queste arcate una specie di pianoforte, e se ne contarono più di 4000. Secondo l'Helmholtz ogni suono farebbe vibrare le corde corrispondenti, in modo analogo a quello che succede nel pianoforte, quando, tenendo alzato lo smorzatore, vi si canta sopra una nota che le corde corrispondenti ripetono per risonanza. Così si spiegherebbe il *potere risolutivo* dell'orecchio, ossia la capacità che possiede, a differenza dell'occhio, di distinguere i toni semplici od elementari contenuti in un suono composto o miscuglio di più toni semplici.

Ma si può osservare: 1.° Non rimangono solo distinti i suoni contemporanei che hanno un tono diverso, ma anche quelli che hanno il tono stesso. — 2.° Rimangono distinti non solo i toni, ma anche le loro intensità, il loro diverso timbro, la direzione del luogo onde partono, ecc. (1). Perciò si dovrebbe avere una sterminata quantità di incordazioni per tutti i suoni, i rumori, e le loro svariatissime gradazioni; e queste non spiegherebbero ancor tutto (2). Inoltre gli uccelli che sentono e ripetono tanti suoni, non hanno sviluppato l'organo del Corti; e, almeno in essi, pare che la cosa debba avvenire altrimenti. — Viceversa, si è constatato che alla sordità dei suoni bassi corrisponde una lesione delle arcate superiori, e a quella dei suoni acuti corrisponde

(1) Rosm., *Psic.*, n. 1563.

(2 L'Helmholtz opinerebbe che i rumori non sono resi dall'*organo* del Corti, ma dagli altri filamenti che si trovano nel vestibolo e nei canali semicircolari.

Digitized by Google

una lesione delle arcate inferiori. — Sicchè quest'ipotesi ardita non è ancora ben verificata.

Parimenti è intricata la quistione del come possiamo sentire, e quindi giudicare, la provenienza del suono. Intorno a ciò non son bene d'accordo i fisiologi. Vedendo come i canali semicircolari siano in numero di tre ed abbiano tre direzioni diverse per cui costituiscono tre piani che abbracciano tutte le posizioni dello spazio, alcuni credono che sia dipendente da questi la percezione della provenienza dei suoni (1). Altri credono che questo sia ufficio del doppio orecchio, vale a dire che noi percepiamo la direzione donde ci viene un suono dal pervenirci esso ad un orecchio prima e più fortemente che all'altro (2).

Altrove abbiamo accennato l'opinione del Buffon che attribuisce alla diversità dei due orecchi molti casi di stonatura.

La spiegazione, poi, delle consonanze e dissonanze, degli accordi e disaccordi tra i suoni è data dalla teoria dei *battimenti* del già citato fisiologo tedesco Helmholtz. Se nell'unità di tempo due corpi vibranti, due pendoli, due corde, ecc., fanno l'uno un numero di oscillazioni e l'altro *una* di meno, è chiaro che a metà del tempo la differenza è di *mezza* oscillazione (parliamo di oscillazioni doppie), epperò i movimenti di questi due corpi hanno due fasi opposte, in una delle quali si secondano, nell'altra si contrariano. Così, nella figura qui annessa, le due onde nella fase $a\ b$ e $a'\ b'$ (il cui culmine è $y\ y'$) si contrariano, verificandosi in y l'innalzamento ed in y' l'abbassamento: nella fase $b\ c$ e $b\ c'$ (il cui culmine è $x\ x'$) si secondano, verificandosi in x ed x' un uguale innalzamento.

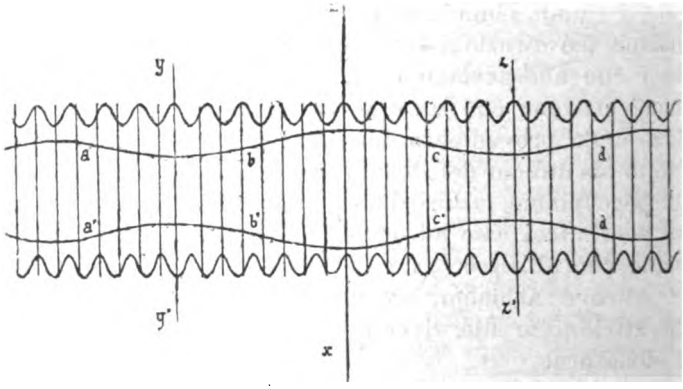
---

(1) Però vi ha di quelli i quali pensano che i canali semicircolari non servano all'udito, bensì alla posizione della testa. Furono fatti esperimenti sui piccioni (ove è più facile metterli allo scoperto) e, lesi questi canali, s'è visto l'animale girar continuamente la testa e prendere atteggiamenti strani. Ma non tutti i risultati concordano.

(2) Per es. il Pinto, *Trattato elementare di fisica*, p. 303.

Digitized by Google

Nel caso dei corpi sonori si avrà nella prima fase un rinforzo di suono perchè le vibrazioni si addossano, nella seconda un indebolimento perchè le vibrazioni *interferiscono*, come si dice. Ora questo fenomeno del *rinforzo* di suono seguito da *pausa* è conosciuto in musica sotto



il nome di *battimento:* e in generale saranno tanti i battimenti nell'unità di tempo quant'è la differenza fra i due numeri di vibrazioni. Finchè essi sono rari, per es. 4, 8, 12, per secondo, si sentono distinti, e per l'ondeggiamento del tono che essi generano danno al suono un carattere piacevole, solenne e melanconico; e si producono perciò ad arte negli organi e negli harmoniums per imitare il tremito della voce umana. Crescendo la loro frequenza, essi riescono sempre più disaggradevoli: e quando non si possono più numerare, rendono il suono confuso ed aspro producendo in noi quella penosa sensazione che chiamasi *dissonanza.* L'Helmholtz, col suo orecchio esercitatissimo, riconobbe che la più intollerabile dissonanza si avvera quando la frequenza dei battimenti è giunta a 33 per secondo. Superato questo limite, la ruvidezza del suono torna a diminuire perchè i battimenti sono meno percepiti dall'orecchio a cagione della loro rapidità, ma si fa ancor sentire fino circa ad un centinaio: oltrepassato il numero di 132 per secondo

Digitized by Google

cessa del tutto, perchè questo è per l'Helmholtz *il limite dei battimenti percettibili.* Con questa teoria si spiega benissimo perchè due note son consonanti o no, sebbene non sia qui il caso di entrare in calcoli particolari. — Ma è da aggiungersi a tale spiegazione estrinseca una ragione intrinseca che la compie, ricavata dalla psicologia; ed è che l'anima trova diletto allorquando ella fa il suo atto colla maggiore facilità possibile e colla minor fatica; il che le accade quando non è costretta a mutarlo. Di qui viene che la regolarità de' suoi atti le è piacevole; perchè non le impone il bisogno di mutare stampo alla sua operazione, ma conserva quel metro e quella forma di operare senza novità e cangiamenti. Per questo motivo i nostri nervi si adattano a ricevere una eccitazione viva ma stabile, si stancano invece e soffrono quando sono sottoposti ad eccitazione d'intensità continuamente variante. Così, p. es., mentre l'occhio si adatta ad una luce viva ma fissa, soffre e si stanca per una fiamma agitata e tremolante. E poichè ad ogni sensazione speciale concorre colla sua attività spontanea in diverso modo il principio senziente a seconda della diversità di organizzazione nelle varie parti; ne avviene che l'anima si presta spontaneamente col suo atto a quelle sensazioni acustiche che i battimenti non rendono spiacevoli e il cui numero di vibrazioni è in rapporto semplice di 1, 2, 3, ecc. senza frazioni (quali sono appunto quelle dei suoni consonanti): giacchè il loro eccitamento è costante e l'anima trova subito la legge secondo cui produrle. E quell'azione regolare che produce l'*abitudine*, l'operare secondo la quale è spontaneo e facilissimo. Giuseppe Toscani, già professore di filosofia nel Liceo di Domodossola, avea osservato, a quanto riferisce il Rosmini, che i bambini cominciano ad emettere una voce unisona, dopo di che la lor prima cantilena è un salto di quarta (1).

(1) Rosm., *Psic.* n. 1594. — Notiamo qui che l'asprezza dei battimenti dipende non solo dalla loro frequenza, ma eziandio dall'altezza dei suoni,

Digitized by Google

Descartes tuttavia, nel suo *Abrégé sur la musique*, ha notato che l'anima nostra preferisce ad una simmetria troppo facile, un'ineguaglianza che non sia nè troppo forte nè troppo debole, ma tale il cui rapporto sia facile a cogliere. Egli cita casi di figure geometriche, e spiega colla stessa regola perchè una quinta ci piace più che un'ottava. Il Fechner ha ricercato sperimentalmente quali erano le forme geometriche semplici preferite alle altre ed ha trovato due casi preferiti: anzitutto quello in cui le due dimensioni formano i segmenti d'una sezione d'oro (la somma dei segmenti sta al maggiore come questo al minore — uguaglianza di rapporti) e poi quello dell'uguaglianza, ossia il quadrato. Un rettangolo tale che il rapporto dei lati sia di 1,618 è preferito a un quadrato. Così pure s'è constatato che se si divide un intervallo di tempo (di due secondi circa) compreso tra due colpi di martello, con un colpo di martello, la divisione più gradevole non è quella della metà, ma un poco differente dalla sezione d'oro. In questa legge generale di Descartes è la ragione per cui abbiamo la tendenza a preferire i rettangoli ai quadrati, questione studiata dal Fechner (1).

6. Rispetto all'odorato ci limiteremo a toccar la questione sullo stimolo che gli è proprio. L'odore non è prodotto, come il suono, da una vibrazione comunicata all'aria od all'etere. Esso viene spiegato comunemente

---

e laddove nei toni alti, per la rapidità delle vibrazioni, l'asprezza diminuisce; i toni assai bassi riescono facilmente aspri, sia perchè le singole e distinte vibrazioni agiscono sovente come battimenti, sia perchè generano battimenti coi loro proprii toni armonici (che accompagnano il tono fondamentale della nota), in tali casi più sensibili ed abbastanza vicini. Perciò le voci umane alte sono generalmente più piacevoli delle basse.

(1) *Vorschule der Aesthetik*, t. I, p. 184. — Per le figure taluno vuol spiegare il fenomeno con l'*astigmatismo regolare dell'occhio normale*, secondo cui il raggio verticale che viene sulla sclerotica ha una rifrazione più grande (per la superficie più curva) che non il raggio orizzontale. Ma questa spiegazione è controversa (*Revue philosophique*, *Esthétique et astigmatisme*, octobre 1895).

Digitized by Google

col volatilizzarsi di una parte del corpo odoroso, le cui molecole son portate dall'aria fino al nostro organo. Il Figuier combatte però questa spiegazione col fatto notissimo di un granello di muschio che dà emanazioni per anni ed anni senza diminuire sensibilmente di peso, ed altri simili. Giunge sino a dire che il corpo di una lepre, inseguita tutto il giorno dai cani sulla traccia delle sue emanazioni odorose, non basterebbe a tale spesa ed alla fine dovrebbe dileguarsi tutto (1). Ma la fisica c'insegna con altri esperimenti la somma ed inconcepibile divisibilità della materia, ed anzi il granello di muschio è sempre citato a questo riguardo. Quando si sa che un poco di carminio è capace di tingere un volume d'acqua centomila volte maggiore del proprio e quindi di diffondersi in esso, quando si sa che un solo grammo di platino si può ridurre in un filo così lungo da potersi stendere tra Venezia e Torino e così sottile da passar nel buco dei capelli, quando si sa che l'oro si stende in foglie di cui abbisognano settecentomila a formare lo spessore di un millimetro; infine quando si pensa alle miriadi e miriadi di animali ciascuno coi suoi organi e colla sua vita contenuti in una goccia di acqua, si vede facilmente che l'aneddoto della lepre è una spiritosità fuor di luogo. D'altronde Cloquet ha osservato che mettendo una rosa sotto la campana della macchina pneumatica e togliendo l'aria, poteva lasciarla anche per quindici giorni, senza che perdesse il profumo, mentre all'aria aperta bastano due ore. E tutti sanno che una sostanza odorosa perde facilmente questa qualità all'aria libera, mentre ciò non avviene se è rinchiusa. Berthollet mise un pezzo di canfora nel vuoto barometrico e vide scendere il mercurio. Infine è grazioso il risultato ottenuto dal Tyndall intorno al profumo dei fiori che hanno il potere di arrestare l'irradiazione, formando quasi intorno ad essi dei padiglioni in-

(1) *Conosci te stesso*, p. 541.

Digitized by Google

visibili che li difendono dal raffreddamento (1). Questo mostra abbastanza chiaro come si debbano concepire costituiti gli strati odoriferi.

Altri argomenti per questa opinione sarebbero il fatto delle sostanze odorose che messe nell'acqua .(ad es. un pezzo di canfora) girano rapidamente come se fossero animate, fenomeno simile a quello dell'arganetto idraulico (2). Così pure il fatto delle distanze spesso enormi a cui gli odori talora sono portati dal vento (3).

Molti hanno tentato di classificare gli odori.

Linneo (4) li ha divisi in sette classi:

1.ª Odori aromatici *(odores aromatici)*, come quelli di chiodi di garofano, foglie d'alloro, ecc.

2.ª Odori fragranti *(odores fragrantes)*, giglio, zafferano, gelsomino, ecc.

3.ª Odori ambrosiaci *(odores ambrosiaci)*, ambra, muschio, ecc.

4.ª Odori agliacei *(odores alliacei)*, aglio e molti succhi gommo-resinosi.

5.ª Odori fetidi *(odores hircini)*, caprone, valeriana, ecc.

6.ª Odori ributtanti *(odores tetri)*, garofano d'India, piante della famiglia delle *solanee*, ecc.

7.ª Odori nauseabondi *(odores nausei)*, zucca e cucurbitacee.

---

(1) Maury, *Geografia fisica ad uso della gioventù*, Milano, Treves, 1877, p. 65-6.

(2) Cfr. le esperienze fatte da Benedetto Prévost (che su queste fondò il suo *odoroscopio*), dal Romieu, dal Volta che si servì di piccoli corpi imbevuti d'etere, o di particelle d'acido benzoico e succinico, dal Brugnatelli che si servì della corteccia di piante aromatiche, ecc.

(3) Si può anche non credere a quegli storici che raccontano come degli avvoltoi fossero attirati dall'Asia sul campo di Farsaglia per l'odore dei cadaveri. Ma vi son fatti attestati da viaggiatori degni di fede. Alessandro di Humboldt racconta che al Perù, a Quito, ecc., quando si volevano prendere dei *condor* si uccideva un bue od un cavallo, ed arrivavano in gran numero, benchè prima non se ne vedessero in paese. Valentia assicura che a nove ore di distanza da Ceylan il vento porta già un profumo delizioso. L'autore della relazione del primo viaggio degli Olandesi alle Indie orientali dice altrettanto dell'isola di Pugniatan. (Longet, *op. cit.*, vol. II, p. 34).

(4) *Amœnitates academicæ*, 1756, t. III, p. 183.

Digitized by Google

L'Haller (1) li divise in gradevoli, disaggradevoli e misti, senza pensare che spesso il medesimo odore a chi piace e a chi dispiace.

Altri hanno proposto altre classificazioni, ma ci sfuggono ancora gli elementi di una classificazione razionale.

Anche i sapori naturali o artificiali sono talmente svariati e si combinano in tante maniere, che sfuggono alle classificazioni. Galeno li distingueva in austeri, acerbi, amari, salati, acri, acidi, dolci, grassi. Boerhaave li divideva in *primitivi* e *composti;* quelli sono l'acido, il dolce, l'amaro, il salato, l'acre, l'alcalino, lo spiritoso, l'acerbo, l'aromatico: questi risultano dalla loro combinazione. Linneo ed Haller diedero altre classificazioni ancora, come pure i moderni; ma qui, come per gli odori, ci vien meno la precisione scientifica che possediamo per i colori ed i suoni. Invece dei nomi di classe, rosso, verde, do, si, ecc. bisogna che ci accontentiamo, allo stato attuale della scienza, dei nomi particolari, sapor di fragola, di tartufo, odore di rosa, di zolfo: tutt'al più possiamo aggrupparne alcuni, come l'odore d'aglio e del vapore di arsenico con l'odore di stagno, il sapore del mellone col sapore di ananas, ecc.; e così le specie sono innumerevoli e i generi quasi nulli. È ancor lontano il giorno in cui avremo per essi pure lo spettro o l'ottava (2).

In generale, per il gusto le incertezze sono ancor maggiori che per l'olfatto. Quello che si sa di certo, è che una sostanza, per produrre un'impressione gustativa, dev'essere o sciolta, o solubile nei liquidi della bocca perchè l'azione su quest'organo di senso è specialmente *chimica.*

---

(1) *Elementa physiologiæ*, 1769, t. V, p. 162.

(2) C'è chi ha voluto sostenere, dall'esame delle parole adoperate dagli scrittori antichi, che i romani e i greci avessero la vista diversa dalla nostra e quasi affetta di daltonismo per certi colori. Si è dimenticato, però, di tener conto della maggiore indeterminatezza che in proposito avevano le cognizioni e il linguaggio.

Digitized by Google

C'è poi da notare una particolarità. I diversi punti della bocca, sottoposti all'azione dello stesso corpo, dànno sensazioni differenti di sapore. « Un grandissimo numero di corpi, e particolarmente i sali, presentano questo fatto assai notevole, che la sensazione prodotta da essi sulle parti anteriori della lingua è tutta diversa da quella che dànno nella parte posteriore di essa lingua medesima. Così l'acetato di potassa solido, d'un' acidità rovente nella parte anteriore della bocca, è insipido, amaro e nauseabondo nella parte posteriore, dove non è più affatto nè acido, nè piccante. L'idroclorato di potassa, semplicemente fresco e salato in avanti, diviene dolciastro più indietro. Il nitrato di potassa fresco e piccante in avanti, è indietro leggermente amaro e insipido. L'allume è fresco, acido e sopratutto stitico, quando è masticato nel davanti della bocca, mentre che indietro dà un sapore dolciastro senza la minima acidità. Il solfato di soda è spiccatamente salato in avanti e spiccatamente amaro all'indietro. L'acetato di piombo, fresco, piccante, stitico in avanti, diventa all'indietro zuccherato. In generale i sapori acidi sono meglio gustati dalla punta e dagli orli della lingua: i basici dalla base di quest'organo » (1).

Oltre questi sensi, si annoverano dai moderni anche:

a) *Il senso muscolare*, ch'è il senso dei movimenti eseguiti dai nostri muscoli: ed è dovuto sia al sentimento vitale e fondamentale in genere, che pervade specialmente la massa nervosa e ne sente le scariche sotto l'impulso psichico le quali producono il movimento: sia al senso del tatto anch'esso generale. Camminando, ad ogni passo che facciamo si mettono in attività 20 muscoli flessori e 15 estensori del piede e altri 20 gruppi almeno, appartenenti al restante del corpo. È naturale che tutte queste parti di un corpo sentito e vivo diano

(1) Taine, *op. cit.*, vol. I. p. 206. — Longet, *op. cit.*, vol. III, p. 56. Ivi son riferite le esperienze di Guyot e di Admyrauld.

Digitized by Google

luogo a un complesso di sensazioni che non si possono avvertire distintamente, ma si fondono in gruppi di sensazioni complesse. Si pensi come debba particolarmente sentirsi il movimento dei muscoli, se l'energia loro dipende dalle fibre nervose, di cui penetrerebbe, a quanto pare, una in ogni cellula muscolare.

Forse anche questo senso, oltre a ciò, si particolareggia come gli altri ed ha i suoi nervi speciali; ma le terminazioni nervose son tali e tante che i fisiologi e gli anatomici non sanno distinguere a quali funzioni corrispondano. Il Golgi avrebbe osservato nei tendini più terminazioni speciali che servirebbero a questo senso. In esso hanno la radice sensibile le idee di *forza, energia, azione, causa.*

b) *Il senso della temperatura*, ch'è forse il più passivo di tutti i sensi e dà luogo alle due sensazioni di caldo e di freddo, suscettibili d'una scala graduata, nei cui estremi si confondono in un dolore intenso simile per entrambe. Nella regione media della scala le due sensazioni sono *qualitativamente* opposte: ma le impressioni fisiche differiscono solo *quantitativamente.* Vi ha chi sospetta che nel rispetto fisiologico vi sia pure differenza qualitativa, vale a dire che il movimento nervoso del freddo e quello del caldo differiscano tra loro non solo per esser l'uno meno e l'altro più, ma anche per essere l'uno movimento di dati nervi, e l'altro movimento di altri.

c) *Il senso vitale.* Dato il sentimento fondamentale è ovvio che le diverse funzioni concomitanti alla vita, le continue mutazioni del nostro corpo (circolazione, respirazione, digestione, secrezioni, ecc.) diano luogo a sensazioni speciali, oscure, difficilmente e grossolanamente localizzate, il cui numero è indefinito. Fra queste possiamo mettere quelle dello *stato dei nostri muscoli,* che si sogliono riferire al senso muscolare (tonicità, rilassatezza, stanchezza, lesioni muscolari, ecc.), le sensazioni speciali di fame, sete, sazietà, difficoltà di respi-

Digitized by Google

ro, ecc., ecc. In ogni tempo gli uomini hanno sentito la digestione operarsi nell' apparecchio digestivo, hanno avvertito l'ufficio importante del cuore, hanno localizzato nel petto l'organo della respirazione, hanno ritenuto il cervello come l'organo del pensiero, hanno avuto il sentimento vago dei visceri e delle loro funzioni, pur avendone una cognizione assai imperfetta. Quando poi nessuna di queste sensazioni speciali spicca sulle altre, tutte si fondono in un senso di benessere o di malessere, stati del *sentimento fondamentale* che alcuni, senza saperlo, ammettono sotto il nome di *senso vitale*.

Digitized by Google

LEZIONE XXX

Gli elementi della sensazione.

1. Elemento subbiettivo ed estrasubbiettivo; se il dolore sia una sensazione per sè. — 2. Misura della sensazione: legge di Weber e di Fechner. — 3. *Localizzazione* e *proiezione* della sensazione. — 4. Gli errori della percezione. — 5. I due elementi: se la sensazione sia *composta* nel senso del Fechner e del Taine.

1. In ogni sensazione si posson distinguere più elementi. Mettasi un confetto in bocca: si sente il *dolce* e si sente il *confetto:* il confetto è l'agente esterno, estrasoggettivo; il dolce è il prodotto della sua azione sul senso del gusto. Si chiama *sensazione* propriamente detta il sentire il dolce, e *percezione sensitiva* il sentire il confetto: il dolce è la parte subbiettiva del senso, il confetto la parte estrasubbiettiva.

Esaminando attentamente si possono, anzi, distinguere:

α) L'*elemento subbiettivo,* il dolce. Ad esso appartiene anche il *tono,* ossia il piacere o dolore che arreca.

β) L'*elemento rappresentativo, estrasubbiettivo,* la forma, la resistenza del confetto, ecc.

γ) Il *grado* o l'*intensità* o l'*energia* tanto dell'un elemento come dell'altro.

In sè stessa considerata, la sensazione è sempre interna e soggettiva; perchè è un nuovo modo di essere del soggetto senziente. Ma, poichè nella sensazione suscitata da esterno agente il soggetto si sente passivo, egli sente anche e sperimenta l'agente stesso come attivo, essendo la passione inseparabile dall'azione; e questo poi esprime la *percezione intellettiva,* che si sovrappone alla *percezione sensitiva* istantaneamente e naturalmente, col giudizio sull' esistenza dell' agente esterno, sorretto dai principî di ragione implicitamente contenuti nell'idea dell'essere.

Digitized by Google

Che la *percezione* sia cosa diversa dalla sensazione, lo si vede non solo dall' analisi fatta, ma anche da ciò che l'una è talora forte mentre l'altra è debole, sicchè l'Hamilton ha creduto poter enunciare la legge: « La percezione è in ragione inversa della sensazione » colla quale probabilmente non ha voluto dir altro se non che più la sensazione è fortemente piacevole o penosa, più essa turba la percezione e la conoscenza dell' oggetto. In via generale però, entro dati limiti, quanto più la sensazione è distinta, tanto più la percezione è perfetta, e contribuiscono a renderla tale l'*attenzione* e l'*abitudine* (1).

La parte subbiettiva è minima, ordinariamente, nel senso della vista; cresce nel senso dell'udito e del tatto; ma raggiunge il massimo negli altri sensi.

Lo Schneider ha conosciuto una donna che sveniva all'odore dei fiori d'arancio; una parente dello Scaligero cadeva in sincope odorando un giglio; il Boyle cita un uomo a cui l'odore del caffè produceva nausea, ecc. (2). Certo in questi esempi si deve tener conto dell' influenza delle emanazioni odorifere direttamente sui centri nervosi per mezzo delle ramificazioni del trigemino, nervo di sensitività generale; della soffocazione che possono produrre per assorbimento dei polmoni; dell'immaginazione, anche, come nel caso che si cita di una donna caduta in deliquio per l'odore d'una rosa che poi si trovò artificiale (3): tuttavia resta sempre che in queste sen-

---

(1) Ha pure un certo valore, per distinguere tra sensazione e percezione, quanto osserva il Boirac, che sensazioni diverse possono dar luogo a percezioni identiche; potendosi percepire uno stesso oggetto, per esempio una tavola, sia con sensazioni tattili, che visive, le quali non si rassomigliano punto. Sicchè un cieco percepisce lo stesso oggetto che noi, sebbene per altre sensazioni: giacchè queste non essendo che segni, l'interpretazione loro può esser la medesima (E. Boirac, *La Dissertation philosophique*, p. 76-77). Sarebbe come uno stesso concetto inteso in diverse lingue.

(2) Aristotele aveva già notato la gran parte che ha l'elemento subbiettivo nell'odorato: ἄνθρωπος οὐθενὸς αἰσθάνεται τῶν ὀσφραντῶν ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἡδέος (*De An.* II, 9)

(3) Longet, *Op. cit.*, vol. III, p. 39-40.

Digitized by Google

sazioni specifiche ha gran parte il piacere e il dolore. Viceversa ci forniscono poco corredo di cognizioni, perchè piccola vi è la parte della percezione (1). — Lo stesso si dica del gusto, ch'è riputato il senso più egoistico e meno utile alla coltura dello spirito. In esso il piacere e il dolore hanno tanta parte e sì cangiante per i diversi individui, da presentare i fenomeni più bizzarri nella scelta degli alimenti, e da lasciar campo grandissimo all'opera della fantasia. In quest' ordine di cose domina il più grande soggettivismo. Ciò che piace a una specie animale, a un individuo, ripugna a un'altra specie, a un altro individuo. L'abitudine, l'età, la salute, lo stato dello stomaco, possono cangiare in modo singolare le sensazioni del gusto. Si narra che i Siamesi e i Bengalesi mangino le uova covate e quasi putrefatte; che gli Esquimesi preferiscano l'olio di foca all'acqua pura per bere; che gli Spagnuoli ed i Francesi del Sud gustino moltissimo l' olio crudo, ecc. I cibi più grossolani sono saporitissimi conditi dalla fame; i più delicati diventano ripugnanti in caso di malattia (2).

Seguendo l'indirizzo della fisiologia moderna, che è di ricercare gli organi e i nervi specifici d' ogni sorta di sensazioni, vi fu chi pretese (lo Strong, ad esempio) che il dolore sia una sensazione di per sè, una sensa-

---

(1) Fu notato che l'olfatto serve più agli animali che all'uomo; tanto che il Buffon giunse a dire: « Questo senso ammirabile solo potrebbe loro tener luogo di tutti gli altri. » « Per essi, scrive, l'odorato è un organo universale di sentimento; è un occhio che vede gli oggetti, non solamente dove sono, ma dappertutto dove son stati.... E il senso per cui l'animale è più presto, più spesso e più sicuramente avvertito, pel quale agisce, si determina; pel quale distingue ciò che è conveniente o contrario alla sua natura; pel quale infine percepisce, sente e sceglie ciò che può soddisfare il suo appetito » (*Discours sur les animaux*).

(2) « L'immaginazione, scrive il Lecat, entra per la sua parte nelle sensazioni del gusto come in tutte le altre. Perchè l'amarezza del caffè, ch' io odiava, oggi forma la mia delizia? Perchè la prima ostrica che ho inghiottito mi ripugnava come una medicina, e insensibilmente ora questo mi è divenuto un ghiotto manicaretto? Tuttavia l'azione del caffè e delle ostriche sui miei organi non ha cangiato. » (*Traité des sensations*, Paris, 1767, t. II, p. 228).

Digitized by Google

zione nel più stretto senso della parola, come il verde, il rosso, ecc. Ma quest'ipotesi non regge, perchè nè l'anatomia ha trovato i nervi specifici, nè la fisica lo stimolo corrispondente. — Si recano in appoggio suo i casi di *analgesia*, che può essere *spontanea* od *artificiale:* spontanea, quando o per esaltazione, o per alienazione, non si sente il dolore, pur avendo la percezione di ciò che normalmente lo produce; artificiale, quando lo si sopprime cogli anestetici, come nelle operazioni chirurgiche, in parecchie delle quali si dette il caso che il paziente percepiva il solletico d'una penna, contava le ore, rispondeva alle domande, sentiva anche il contatto e il freddo del bisturì che lo tagliava, senza dolore alcuno (1). Si è pure constatato che gli elementi della sensazione si possono isolare con certi mezzi: per esempio la cocaina sopprime il dolore ma non il tatto, mentre la saponina sopprime il tatto ma non il dolore. — Il Wundt fece in proposito la supposizione che le impressioni tattili si trasmettano lungo il midollo spinale per due vie: l'una primaria e puramente sensoriale, ma non dolorifera, lungo la sostanza bianca, quando l'eccitazione è moderata: l'altra secondaria e dolorifera, che deriva dalla prima, nel caso di eccitazioni violente, e passa per la sostanza grigia (2). — Questo, tuttavia, non potrebbe significare altro, se non che certi movimenti, quando si propagano in certa maniera per le vie nervose, suscitando dati squilibrî e conati di disorganizzazione, producono nel sentimento fondamentale una modificazione dolorosa: altri movimenti, o per altre vie, non producono quest'effetto, ma lasciano il sentimento fondamentale nello stato normale, ch'è di piacere, come s'è visto, ma che, appunto perchè normale, si può dire anche *stato neutro*. — Si ritenga pertanto che il piacere e il do-

(1) Ch. Richet, *Recherches expérimentales et cliniques sur la sensibilité.*

(2) *Physiologische Psychologie*, c. IV, 3.

Digitized by Google

lore non sono legati alla sensazione come tale, non sono com' essa localizzati, non costituiscono rigorosamente una qualità della sensazione, ma piuttosto una qualità del sentimento totale, come s'è spiegato. Quando odoro un fiore soave, o mangio un frutto saporito, o sento una bella musica, o vedo una bella combinazione di forme e di tinte, è tutto il mio individuo, tutto il mio essere che prova il piacere: e così pel dolore. — La condizione indispensabile all'apparire dell'uno o dell'altro in modo vivo, è che l'eccitamento, a cui corrisponde la sensazione, sia favorevole o contrario al benessere tanto dell'organo speciale, che di tutto l'organismo. La temperatura *optima*, che si trova a + 15° circa, è piacevole; ogni altra che se ne allontani è spiacevole. Perciò, anche un'eccitazione non favorevole in sè, ma più di una precedente, può produrre piacere: un processo contrario, dolore; per esempio, sarà piacevole il passaggio da 0° a + 5°, e spiacevole quello da + 5° a 0°: sarà piacevole la cessazione d'un dolore di denti, e spiacevole la cessazione d'una interessante lettura. Il Féré ha verificato un aumento di forza sensibile al dinamometro nelle sensazioni piacevoli, una diminuzione nelle contrarie. Il Richet ha stabilito sperimentalmente le seguenti proposizioni:

a) Il dolore è cagionato da un'eccitazione forte.

b) Le eccitazioni forti disorganizzano i tessuti e sono dannose alla vita.

c) Il ricordo del dolore persiste con gran forza nella memoria.

d) Noi temiamo molto il dolore e perciò fuggiamo le cause di distruzione e deterioramento.

Perciò il dolore è efficacissimo come funzione biologica, almeno per difesa preventiva (1).

---

(1) Ch. Richet, *Étude biologique sur la douleur* in *Revue Scientifique*, août, 1896. — Non mancano le eccezioni dei *dolori utili* e *piaceri dannosi* notate dallo Spencer: operazioni chirurgiche, veleni dolci, ecc. Altre eccezioni sono i dolori sproporzionati al male (odontalgie), i dolori erroneamente localizzati (mal di capo dovuto allo stomaco, *sinalgesie*); le

Digitized by Google

2. Passando alla parte percettiva della sensazione, ci si presenta dapprima la questione tutta moderna del discernimento degli stimoli in rapporto alla loro grandezza; che, impropriamente, si disse ***misura delle sensazioni.*** Essa si può riassumere nel seguente modo colla scorta del Wundt.

Di quanto una sensazione sia più forte o più debole che un'altra, noi non possiamo dire. Se il sole sia cento o mille volte più splendente della luna, un colpo di cannone cento o mille volte più fragoroso che quello di una pistola, col solo mezzo della sensazione noi non possiamo valutarlo. La misura naturale della sensazione che noi possediamo ci rende atti a giudicare dell'eguaglianza, o del *più* o del *meno,* ma non del *quante volte più* o *quante volte meno.* Similmente, benchè possiamo riconoscere che coll'aumento o diminuzione della forza dello stimolo fisico esterno, la forza della sensazione concomitante aumenta o diminuisce, noi ignoriamo intieramente se la sensazione varia nello stesso preciso rapporto dello stimolo, ovvero in ragione più o meno rapida. In una parola, noi, colla guida della nostra sensibilità naturale, non conosciamo nulla della *legge* che collega la sensazione coll'agente esterno. — Per trovar questa legge dobbiamo prima trovare una misura esatta per la sensazione stessa, in modo da poter dire: Uno stimolo di forza 1, 2, 3, ecc., produce una sensazione di forza 1, 2, 3, ecc. Ma per questo bisogna anzitutto sapere che significhi *una sensazione 1, 2, 3, ecc., volte più grande*

---

analgesie nella dissoluzione di certi organi principali (analgesia nel cancro al fegato, nella tisi, ecc.). Ad ogni modo in via generica resta, come dice l'Ardigò, che il dolore « nell'animale fa l'ufficio del manometro e della valvola di sicurezza, applicati dal meccanico alla caldaia a vapore per la sua conservazione.... Uno ha mal di gola ed esce all'aria; risente dolore e si ritira in casa. Se egli non avvertisse tal senso penoso, resterebbe ancora all'aperta campagna, e correrebbe rischio di render più grave il suo male. Chi si argomenterebbe di porre rimedio ad un'infiammazione intestinale se non ne fosse avvertito dal dolore? » (R. Ardigò, *La scienza dell'Educazione,* Padova, Drucker, 1893, p. 91).

Digitized by Google

di un'altra. Ognuno sa che nella quieta notte noi udiamo cose, inavvertite tra il rumore del giorno: il tic-tac dell'orologio, l'aria che circola nel camino, lo scricchiolio dei mobili, ecc.; al contrario, nel fracasso delle vie o tra il fischio delle macchine ferroviarie, non solo non udiamo più ciò che dice il vicino, ma neanche la nostra stessa voce. Le stelle che brillano nella notte, sono invisibili di giorno, e, quantunque vediamo ancora la luna, essa è molto più pallida. Se ad uno che ha un ettogrammo in mano si aggiunge il peso di un altro ettogrammo, la differenza è subito sentita: se si aggiunge ad uno che porta 100 ettogrammi, ei non la sente più. Il suono dell'orologio, la luce delle stelle, la pressione dell'ettogrammo, sono, per i nostri sensi, stimoli la cui attività esteriore rimane la stessa; ma, secondo le circostanze in cui opera, può essere sentita più o meno intensamente, o non sentita del tutto. Quali sono queste circostanze nel caso presente? Il tic-tac dell'orologio, che da solo è sentito benissimo, non è più sentito quando è aggiunto al frastuono dei carriaggi e degli altri rumori diurni. La luce delle stelle, che da sè è veduta, non lo è più se si aggiunge al forte stimolo della luce meridiana, mentre lo è ancora, se aggiunta a quella più debole del crepuscolo. Lo stesso dicasi del peso di un ettogrammo. In generale, adunque, si può stabilire che uno stimolo, *per esser sentito,* può essere piccolo se l'eccitazione preesistente dell'organo è piccola; ma dev'essere tanto più grande, quanto più è grande l'eccitazione preesistente. Da questo si vede già che la legge di dipendenza tra lo stimolo e la sensazione ch'esso suscita non è così semplice come si avrebbe potuto credere. Si avrebbe potuto credere che lo stimolo e la sensazione crescessero o diminuissero d'intensità nella stessa ragione, sicchè allo stimolo 1, 2. 3, ecc., corrispondesse senz'altro la sensazione 1, 2, 3, ecc.: ma se questo fosse, uno stimolo qualunque dovrebbe produrre uno stesso effetto sensitivo tanto aggiunto ad uno stimolo precedente grande, come ad uno

Digitized by Google

piccolo; la luce delle stelle dovrebbe fare un' aggiunta di splendore tanto grande al giorno quanto alla notte, mentre invece l' aggiunta fatta al giorno è irreconoscibile ai nostri sensi, ed è considerevole al contrario l'aggiunta fatta alla sensazione notturna. Perciò è chiaro che l'aumento progressivo della sensazione non è uguale a quello degli stimoli, ma minore. In qual proporzione?

Possiamo ottenere un risultato in questo argomento, se noi stabiliamo dapprima uno stimolo d'intensità arbitraria e poi guardiamo *di quanto possiamo accrescerlo senza che la sensazione sembri cangiare.* Ripetendo questi esperimenti con stimoli di diversa intensità, troviamo di qual vario aumento sono suscettibili senza che la sensazione cangi: poichè una luce, per diventar percettibile nel crepuscolo non è necessario sia così splendente, come la stellare; mentre per diventar percettibile nel giorno dev' essere molto più. Estendendo poi l' osservazione a tutte le possibili intensità di stimoli, avremo una serie di cifre in cui sarà visibilmente espressa la legge secondo la quale le sensazioni si alterano mentre gli stimoli aumentano. In questo modo si sarebbe trovato che *l'aumento dello stimolo, necessario a produrre un aumento della sensazione è in ragione costante collo stimolo totale.* Le cifre che esprimono questo rapporto sarebbero queste:

Sensazione	di luce	$\frac{1}{100}$
»	muscolare	$\frac{1}{17}$
»	di pressione	$\frac{1}{3}$
»	di calore	
»	di suono	

Ciò significa che per sentire o percepire un suono più alto entro un altro suono, una sensazione di temperatura più elevata entro un'altra sensazione speciale di temperatura, una luce più viva in un' altra, e poterne distinguere la differenza, è necessario che lo stimolo della seconda sia di $\frac{1}{3}$ più intenso di quello della prima;

Digitized by Google

altrimenti la differenza non è avvertita. Tra due pesi la frazione è $\frac{1}{17}$, tra due luci $\frac{1}{100}$. Questa legge fu scoperta per alcuni casi dal fisiologo Ernesto Enrico Weber; e Gustavo Teodoro Fechner, professore di Lipsia, la estese a tutta la sensibilità in un'opera famosa uscita nel 1860 col titolo di *Psychophysik*, che parve ridurre a scienza esatta la teoria della sensibilità (1).

Dalla legge di Weber trasse il Fechner la formola matematica. Sia A lo stimolo medio sotto la cosidetta *soglia* della minima sensazione: ad esso corrisponderà la sensazione *zero*. Sia r la frazione data dalla legge di Weber per questa specie di stimoli. Aggiungendo ad A un altro stimolo A r si avrà la sensazione 1, corrispondente allo stimolo $A + A\,r$ ossia $A\,(1 + r)$. Aggiungendo ancora a questo lo stimolo $A\,(1 + r)\,r$, si avrà la sensazione 2, corrispondente allo stimolo $A\,(1 + r) + A\,(1 + r)\,r = A\,(1 + r + r + r^2) = A\,(1^2 + 2\,r + r^2) = A\,(1 + r)^2$. E così via. Talchè avremo le due serie:

Stimolo	A	Sensazione	0
»	$A\,(1 + r)$ . .	»	1
»	$A\,(1 + r)^2$ . .	»	2
»	$A\,(1 + r)^3$ . .	»	3
. . . . .			
»	$A\,(1 + r)^n$ . .	»	n

Le sensazioni formano una serie aritmetica, e gli stimoli una serie geometrica che corrisponde alla prima termine a termine. Ora di due serie cosiffatte, i termini della serie aritmetica si chiamano i logaritmi dei termini corrispondenti nella serie geometrica; perciò si può dire che *le sensazioni variano come i logaritmi dei loro rispettivi stimoli*. Chiamando dunque S la sensazione, R lo stimolo, e C il fattore costante speciale per ciascuna categoria di stimoli, si ha la formola:

$$S = C \log R$$

(1) W. Wundt, *Vorlesungen über Menschen und Thierseelen*, 1863.

Digitized by Google

che è chiamata dal Fechner la formola della misura psicofisica: *psychophysischer Massformel.*

Più recentemente s'è trovato che la legge di Weber non si estende a tutti i gradi d'intensità che lo stimolo può avere, ma solo ad una regione media della scala, sopra e sotto la quale il valore della frazione che esprime il rapporto cresce allontanandosi dalla legge (1). Inoltre le cifre di questo rapporto furono date diverse dagli ultimi sperimenti che non dai primi.—Ma quel che sopratutto è da notare, si è che non ha ragione di esistere l'ipotesi del Fechner, che la sensazione sia composta di tante unità, lasciandosi illudere dall'espressione matematica. Come hanno obbiettato molti e come vedremo ancora più innanzi, una sensazione non può dirsi composta di più, non può credersi multipla di un' altra nel vero senso della parola. Ogni sensazione si presenta come un'unità indivisibile. Quello che si misura non è la composizione di più sensazioni in una, ma la relazione di una ad un'altra presa arbitrariamente come unità. Probabilmente, anche, l'interpretazione della legge di Weber è puramente fisiologica e fisica, e si riduce a una sorta di *legge di attrito* nella macchina nervosa (2). Se il sentire è condizionato allo stato del sistema nervoso, è ovvio che gli stimoli addizionali trovino una sempre maggior resistenza nel lavoro già compiuto da esso sotto l'impressione dei precedenti stimoli, e quindi per produrre aumento in progressione aritmetica debbono crescere essi in progressione geometrica. Delboeuf ha attribuito queste resistenze ed attriti alla fatica; Bernestein e Ward alle irradiazioni; Ebbinghaus alla successiva

(1) Fu provato dal Merkel che l'intensità reale di una luce che noi giudichiamo media tra due altre, non è tale affatto. Furono eseguite esperienze sulle stelle che provarono lo stesso. Il Jastrow ne fece altre molte prendendo a base le più precise tavole fotometriche; e gli risultò pure un allontanamento uniforme dalla legge di Weber.

(2) Quando i piatti di una bilancia sono già carichi, ma in equilibrio, ci vuole un peso proporzionalmente maggiore a seconda della pressione, per inclinare il giogo.

Digitized by Google

disintegrazione delle molecole nervee delle quali ce n'è sempre meno di atte ad essere disintegrate; il certo è che non si può attribuire ad una *composizione* della sensazione stessa (1).

3. Intorno alla percezione delle cose sensibili vi è un'altra importante questione: come mai, cioè, le cose acquistino un carattere di esteriorità rispetto al principio senziente, e si dispongano in modo da dar luogo a quello che si chiama *mondo sensibile esterno.* È la questione, cioè, della *localizzazione* delle sensazioni nel corpo nostro e della loro *obbiettivazione*, come molti la chiamano, o meglio *proiezione,* come la dice il Bonatelli (2).

Già si è veduto in addietro come l'estensione estrasoggettiva si riduce all'estensione soggettiva. Questa poi è un fatto primitivo di natura, che c'è dato nel sentimento fondamentale, il cui termine è un sentito esteso, una forza rivestita di spazio e diffusa nell'estensione. Col tatto e col movimento abbiamo pur detto formarsi, mediante la facoltà ritentiva che spiegheremo in appresso, la prima immagine della superficie o figura tattile dei corpi, che è composta di tante piccole superficie l'una sentita successivamente fuori dell'altra, e dette generalmente dai psicologi *segni locali* (3). Se noi tocchiamo successivamente il nostro corpo, sorge in noi la rappresentazione di tante superficie che ci appariscono le une continue alle altre, in virtù del minimo movi-

---

(1) W. James, *op. cit.*, vol. I, p. 533-549. — Alla discussione di questo concetto fondamentale della Psicofisica presero parte i più illustri rappresentanti della scienza il Wundt, lo Zeller, i due Müller Giovanni ed Elia, ecc. Il Fechner rientrò in lizza ancora nel 1877 e nel 1883.

(2) Giustamente osserva il Bonatelli come la vera *obbiettivazione* consista nel *conoscere* che esistono realmente delle cose fuori di noi, nel *sapere* che ci sono delle realtà distinte dal subbietto e a questo contrapposte: la quale funzione trascende i limiti della pura sensibilità. (*Elem. di Psic. e Log.*, p. 53).

(3) La teoria dei *segni locali* è dovuta al celebre filosofo e fisiologo Ermanno Lotze. Secondo lui le varie cose fanno diversa impressione sulle diverse parti dell'organismo e quindi restano contrassegnate da ciò, come i libri in una biblioteca che avessero un cartellino.

Digitized by Google

mento di passaggio che fa la nostra mano, il qual movimento pure sentiamo con quello che abbiam chiamato *senso muscolare* e ch' è in gran parte ancora *tatto*. Così abbiamo la rappresentazione della superficie tattile di una parte del nostro corpo. Se tocchiamo invece prima una parte, poi, saltando via le intermedie, un' altra, il movimento necessario e il senso muscolare che lo sente, ci fanno apparire questa parte lontana dall'altra. — Se ancora, dopo aver toccato una parte del nostro corpo (nel che si ha il fenomeno di *ricorrenza* altrove notato), tocchiamo un corpo esterno, sentiamo che ivi c' è un corpo, perchè il nostro movimento è arrestato da un ostacolo, e che questo corpo è esterno al nostro, perchè non vi è *ricorrenza*. Ma tra la sensazione del toccare il nostro corpo e quella del toccare il corpo esterno vi è tramezzo una serie di sensazioni muscolari per il movimento eseguito, le quali fanno sì che quell'oggetto esterno si *proietta* fuori del corpo nostro a una data distanza, e le varie parti di esso si dispongono in una data posizione (1). Così si forma quello che il Taine chiama *atlante tattile*. In questo significato è da accogliersi l'opinione di coloro che considerano il tatto come prova massima del mondo esterno; perchè arresta il movimento autonomo e ci dà le prime figure dei corpi: ma non l'altra opinione ch'esso faccia sorgere in noi la rappresentazione dello spazio in modo assoluto, perchè il sentire col tatto le parti estese, e sentirle una fuori dell'altra, suppone già l' estensione soggettiva data nel sentimento non figurato.

---

(1) L'importanza del senso muscolare nella localizzazione delle sensazioni è confermata da un'osservazione di Rey Règis, medico della scuola di Monpellier nello scorso secolo, citato dal Maine de Biran. Un emiplegico, punto nella metà del corpo che non poteva muovere, sentiva la puntura, ma non poteva localizzarla se non la vedeva. Se dunque i sani possono localizzare le sensazioni, è perchè hanno ciò che mancava a quell'infermo; cioè hanno la sensazione tattile interna che corrisponde al moto e contrazione dei muscoli, ossia la sensazione muscolare. Senza di questa manca il *segno locale*.

Digitized by Google

Dopo l' atlante tattile si forma l' *atlante visivo* nel modo già descritto, che segue questa legge generale: *La sensazione si localizza là dove il tatto esploratore è solito a trovar l'oggetto.* Con essa legge si forma l'abitudine, e questa dà luogo ai *segni locali* della vista che sono:

a) La *situazione* relativa dell'oggetto nel tutt'insieme.

b) La sua *grandezza* relativa.

c) La *nettezza* relativa delle sue forme e colori.

d) La *distribuzione* relativa della luce e delle ombre.

e) La *diversità* delle immagini in ciascun occhio che danno luogo al *rilievo,* ecc.

Per l'udito i *segni locali,* che aiutano a collocare il corpo sonoro a una certa distanza, sarebbero:

α) L' *intensità* relativa de' suoni che si succedono.

β) La *corrispondenza* delle *variazioni* del suono coi *movimenti* della testa, che indica la *direzione.*

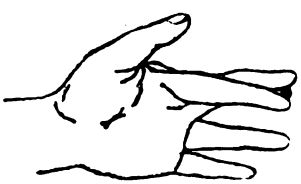
La *localizzazione* e la *proiezione* son cose tanto d' abitudine, che noi localizziamo e proiettiamo all'esterno anche ciò che è puramente subbiettivo; e crediamo davvero i corpi rivestiti dei colori e delle proprietà che appartengono invece alla sensazione nostra. Non contenti di dire coll' intelligenza che vi è realmente una forza che produce in noi la sensazione del rosso, crediamo anche che il corpo esterno abbia proprio aderente a sè una superficie rossa, e così via. Pure abbiam visto come le sensazioni siano cosa puramente soggettiva, che dipende dalla natura del principio senziente e del nostro corpo non meno che dalla cosa esteriore. Tanto è vero che una stessa cosa esterna, per esempio l' elettricità, produce in noi per mezzo di organi differenti, sensazioni di suono, o di odore, o di sapore, o di luce: e cose diverse producono in noi per mezzo di uno stesso organo sensazioni uguali, per esempio la luce, l'elettricità, l'urto, l' azione chimica, che operando sul nervo ottico producono la medesima sensazione di luce.

Digitized by Google

4. Qui cade in acconcio di dire alcune parole sui pretesi errori del senso, che più propriamente sono errori di percezione, di localizzazione, di proiezione, e, negli uomini, anche di percezione intellettiva, di giudizio.

La sensazione non ci può ingannare di per sè. Essa è quello che è, un fenomeno che risulta da condizioni fisiche, fisiologiche e psicologiche determinate: l'errore consiste nell'interpretare la corrispondente attività delle cose esterne, delle quali non è che un *segno*.

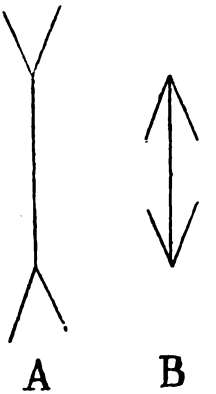
Un primo errore è quello della continuità dei corpi. La fisica ha riscontrato che i corpi sono costituiti da atomi separati da intervalli enormi; ma noi attribuiamo a una pietra, a un monte, ecc., la continuità che è propria del nostro sentimento, come attribuiamo ai corpi il colore, il sapore, ecc. — Anche al nostro corpo estrasoggettivo attribuiamo la continuità che non appartiene se non al sentimento fondamentale ed al corpo soggettivamente considerato: ed è per questo che localizziamo poi in esso le sensazioni grossolanamente in parti complesse, anzichè precisamente dove l'impressione ha luogo. I ciechi nati di cui s'è parlato in addietro non localizzano la superficie ottica nel fondo della retina, ma in un piano tangente al globo oculare. Noi non localizziamo le sensazioni nella membrana pituitaria in fondo al naso, nè nel nervo acustico, nè nel labirinto, nè nelle estremità nervose e discontinue del tatto; ma negli inviluppi e nelle appendici, il globo dell'occhio, il padiglione dell'orecchio, la camera anteriore del naso, la superficie della pelle. Nell'interno del nostro corpo la localizzazione è molto vaga ed approssimativa per le sensazioni vitali, la cui causa è nel ventre, nel petto, nello stomaco; così anche per le sensazioni muscolari.



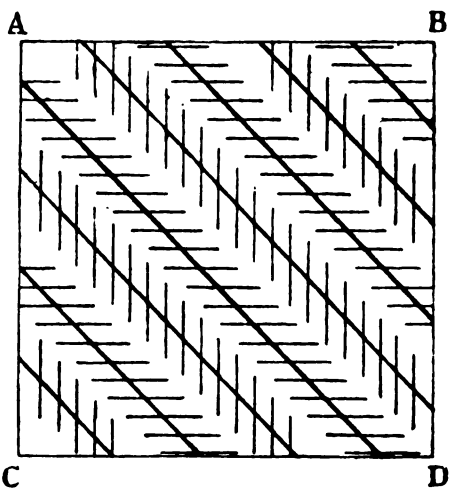
Altro errore è quello del tatto esterno che abbiamo già detto conosciuto da Aristotele. La spiegazione è stata data dal Prof. Croom Robertson e consiste a dire che i lati delle due dita, non essendo

Digitized by Google

soliti a toccare uno stesso oggetto, quando sono così incrociate avvengono due sensazioni che localizziamo una fuori dell'altra come se gli oggetti fossero due (1).



Molti sono gli errori della vista. Abbiamo quello segnalato dal Brentano di due linee uguali che appariscono una più lunga dell'altra pel solo fatto della disposizione di altre linee alle estremità (2). La spiegazione mi par semplice: l'occhio percorrendo la linea A, alle cui estremità le due lineette si allargano, dà luogo a sensazioni muscolari sia esterne che interne, le quali si traducono in segni locali che fanno apparire questa linea più lunga dell'altra B, seguendo l'abitudine di valutare le distanze da essi. In modo analogo si spiegano le figure A B C D ed M N P R nella prima delle quali, ch'è la figura di Zöllner, le diverse linee parallele sembrano divergenti e convergenti per effetto delle lineette che le intersecano; e nella seconda le due parallele sembrano curve nel mezzo. Così pure si spiegano le figure *ab* e *cd*

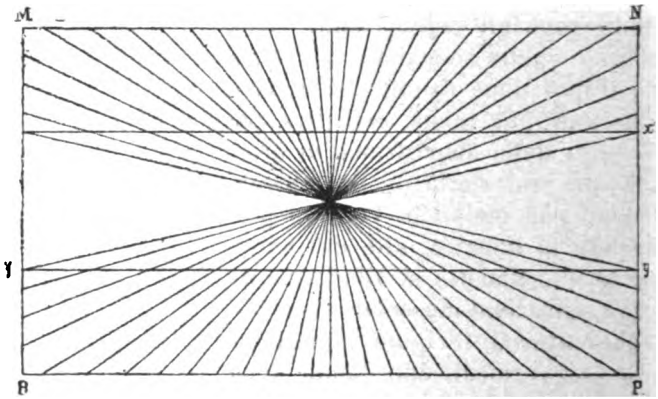


(1) W. James, *op. cit.*, vol. II, p. 86-7.

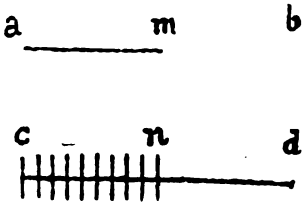
(2) A. Binet, *La mesure des illusions visuelles chez les enfants* in *Revue philosophique*, juillet, 1895, p. 11.

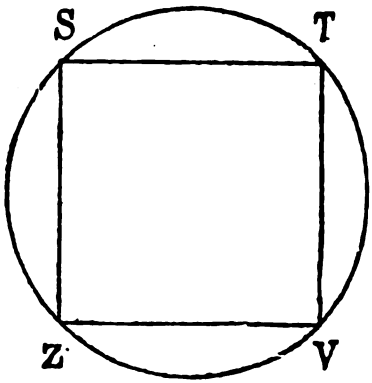
Digitized by Google

del Wundt in cui *am* sembra più lungo di *mb*, e *cn* più lungo di *nd;* come anche la deformazione della circonferenza ai quattro vertici del quadrato inscritto S T Z V.



Spesso l'errore è dovuto a ciò che una sensazione, di solito prodotta per una certa causa localizzata dall'abitudine in un dato modo, è prodotta da un'altra causa che noi nella percezione localizziamo al modo solito. Per il tatto è considerevole l'illusione degli amputati.





Silvio Pellico racconta del Maroncelli: « Ei pativa, come tutti gli amputati, sensazioni dolorose ne' nervi, quasicchè la parte tagliata vivesse ancora. Gli dolevano il piede, la gamba ed il ginocchio ch'ei più non ave-

Digitized by Google

va » (1). Un'illusione simile è quella di un urto violento al nervo cubitale che produce dolore in tutto il percorso di esso, specialmente sul dorso e sulla palma della mano nel quarto e quinto dito; si prova lo stesso immergendo il gomito in una miscela di ghiaccio pesto e di acqua. Così pure una malattia dei tronchi nervosi o della midolla risveglia dolori e formicolamenti che sembrano situati nelle estremità sane: una paralisi che toglie la sensibilità esterna non toglie che il malato senta dolori i quali gli sembrano venir dall'esterno: nelle operazioni di rinoplastica, se il chirurgo rovescia sul naso monco un lembo della pelle, finchè il ponte non è tagliato le impressioni sul naso producono sensazioni localizzate sulla fronte (2). — Per la vista e l'udito abbiamo i fatti noti delle illusioni d'ottica e d'acustica prodotte da ciò che, o, rimanendo identico l'oggetto, la sensazione è accidentalmente modificata dai mezzi che attraversa il movimento da cui vien prodotta (aria, luce, nervi, ecc.): oppure, modificandosi l'oggetto, la sensazione per qualche accidente non si modifica.

In generale, poi, è da avvertire che la *percezione intellettiva* (il giudizio sull'esistenza dell'agente esterno) è infallibile se si limita all'agente stesso, giacchè è sempre vero che alla sensazione deve corrispondere una realtà adeguata che la susciti con quelle date modalità, ed è sempre vero che al passivo corrisponde l'attivo: ma la percezione sensitiva, che lo proietta collocandolo all'esterno

---

(1) *Le Mie Prigioni*, c. 88. — Molti casi di questo genere sono raccolti dai chirurghi e sembra questo un fatto costante (Cfr. G. Müller, *Manuel de physiologie*, I, 613). Tali sensazioni non sono già vaghe, ma ben distinte. Di notte, poi, più che di giorno. Ed anche nelle operazioni chirurgiche avviene lo stesso, rispetto alla parte già tagliata.

(2) Taine, *op. cit.*, vol. II, p. 132. — Ivi è citata anche un'esperienza di Paul Bert. Piantò nel dorso d'un topo l'estremità della sua coda in modo che vi si saldasse. Tagliò poi la coda a un centimetro dalla sua origine, sicchè al topo rimanesse la coda piantata a rovescio sul dorso. Per tre mesi, deboli segni di sensitività nella coda. Tra sei e nove mesi, la sensibilità era aumentata; ma l'animale non localizzava bene le sensazioni in essa. Dopo un anno, la localizzazione era normale.

Digitized by Google

del nostro corpo o lo localizza nel nostro, è soggetta ad illusione, che trae spesso in illusione anche il giudizio. Chi ha l'itterizia e vede giallo non erra dicendo che vede giallo, e che v'è una causa reale di tale sensazione: erra attribuendo tale causalità al corpo esterno. — Comprimendo l'occhio col dito si vedono delle figure luminose, ora annulari, ora raggiate, talora divise regolarmente in quadrati. Se in uno spazio oscuro si fa muovere una candela davanti agli occhi, si vede dopo qualche tempo una figura oscura e ramificata, le cui ramificazioni si estendono nel campo visuale intiero, e non è altra cosa che l'espansione dei vasi centrali della retina. In caso di pletora o di congestione, quando ci si alza bruscamente dopo essersi abbassati, si vede una miriade di corpuscoli neri colla coda che corrono in tutte le direzioni. Parecchi narcotici, per es. la digitale, provocano dei lampeggiamenti negli occhi; così le malattie della retina; così l'uso prolungato del microscopio; sono i cosidetti *fosfeni*. Nelle operazioni che importano il taglio del nervo ottico, al momento di esso il paziente vede grandi masse di luce (1). Fatti simili si ripetono per il nervo acustico, e certo tutti hanno sentito qualche volta zufolarsi le orecchie. — Per correggere i pericoli di tutte queste illusioni non c'è che l'esperienza sempre più sviluppata dell'individuo e della collettività. La percezione esatta è quella che si trova confermata dall'esperienza ulteriore nostra ed altrui. La percezione inesatta è un'interpretazione falsa della sensazione fatta per abitudine e che si trova smentita in appresso dall'ulteriore esperienza, e dal progresso scientifico. Perciò non è da seguire l'esagerazione di un filosofo contemporaneo, il Taine, che chiamò la percezione *un'allucinazione*, pur aggiungendo *un'allucinazione* VERA.

5. Distribuendo le sensazioni sopra una scala che dall'elemento estrasoggettivo o rappresentativo vada all'e-

(1) TAINE, *Op. cit.*, p. 140-1.

Digitized by Google

lemento soggettivo si potrebbe formare la serie: *vista — tatto — udito — gusto — odorato — senso della temperatura — senso muscolare — senso vitale.*

La *vista* ci presenta dei colori e delle forme che stanno, come a dire, davanti a noi e ci rapiscono a sè.

Il *tatto* ci pone in presenza e quasi in lotta colle forze esterne che ci limitano d'ogni parte. L'*udito* ci annuncia qualche cosa che accade nel mondo ambiente, sebbene i suoi effetti giungano fino a noi, e qui già si accentua la parte soggettiva delle sensazioni. Il *gusto,* l'*odorato,* il *senso della temperatura* hanno sempre più del soggettivo, ma ancora in relazione col mondo esterno. Finalmente il *senso muscolare* e le *sensazioni vitali* non ci rivelano che lo stato del corpo nostro.

I due elementi della sensazione, adunque, stanno tra loro in ragione inversa: e ciò ha luogo non solo nelle diverse sensazioni confrontate tra loro, ma eziandio in ogni singola sensazione. Così ad esempio nelle sensazioni tattili, se il contatto è molto moderato, ciò che risulta è quasi esclusivamente la qualità tattile, estrasoggettiva, del corpo toccato; se invece la pressione diventa forte, la qualità percepita va scomparendo e da ultimo rimane solo il senso della pressione, che nei gradi estremi riesce a un puro sentimento doloroso soggettivo (1).

Che la sensazione consti dei due elementi suddetti, e che in questo significato si possa dire *composta,* è dunque fuor di dubbio. Ma non si può ammettere che essa sia composta nel significato voluto sostenere da parecchi, secondo i quali la sensazione dell'anima sarebbe composta di una molteplicità di elementi come la mole di un corpo è composta di atomi e molecole. Contemporaneamente al Fechner propugnò quest'opinione il filosofo positivista più volte citato Ippolito Taine, specialmente allo scopo di avvicinare e ridurre quanto più fosse possibile il fenomeno psichico al fisico. Le molte

(1) Bonatelli, *Elem. di psic. e log.*, p. 33-4.

Digitized by Google

e svariatissime vibrazioni nervose che sono la condizione fisiologica delle varie sensazioni gli fecero supporre che parimente molteplice fosse la sensazione stessa; e valendosi del ragionamento del Leibnitz che a proposito della coscienza già abbiamo rifiutato, pretese che ad ogni vibrazione corrisponda una sensazione elementare piccolissima, senza di che, ripete, tanti zero farebbero sempre zero. Così ogni vibrazione del nervo acustico separatamente presa darebbe un piccolo suono, ogni vibrazione del nervo ottico una piccola luce, ecc., ed alle analisi della fisica corrisponderebbero perfettamente i fatti della psicologia (1). Quanto sia fallace l'argomento leibniziano non è qui bisogno di ripetere. Basterà che notiamo quanto poco ragionevolmente si trasporti la discussione dal campo fisico al campo psicologico. Certamente in fisica si dice che la luce bianca è una luce composta: e la fisiologia aggiunge che se uno per difetto organico non è sensibile, per es., al rosso, il bianco gli par verde, perchè bianco meno rosso è verde. Ma psicologicamente la cosa è diversa assai. Allorchè noi vediamo bianco, la sensazione nostra è una sensazione di bianco; e sarebbe assurdo dire che vediamo verde, rosso, azzurro, ecc., e componiamo insieme queste sensazioni in una, quella del bianco. Nella stessa fisica abbiamo un esempio che ci può servire di paragone. È noto il teorema meccanico di Galileo Galilei sulla composizione dei movimenti: *un punto materiale soggetto contemporaneamente a più cause di moto, trovasi, dopo un tempo qualunque, nella posizione in cui sarebbe giunto, se quelle cause avessero agito l'una dopo l'altra durante quel tempo* (2). Il punto sollecitato da più forze andrà nella direzione della risultante, ma sarebbe assurdo dire che va nella direzione di tutte ad un tempo. Del pari, quando

(1) Taine, *op. cit.*, vol. I, p. 165 e segg. — Il Leibnitz è recato in appoggio a p. 187-8

(2) G. Galilei, *Dialoghi intorno a due scienze nuove*, IV.

Digitized by Google

più forze agiscono sul nostro organismo, il loro effetto materiale sarà una risultante a cui corrisponde una sensazione particolare; e così quei dati movimenti insieme arrivando al centro nervoso e componendosi daranno la sensazione di bianco; ma è inammissibile che questa sensazione sia a un tempo sensazione di tutti i colori dello spettro a cui quei dati movimenti separatamente corrsipondono. Ciò che è fuor di dubbio, è che se, nel comporsi il rosso col verde a formare il bianco, riguardo al processo nervoso avvenisse anche soltanto una somma dei due processi separati: ad ogni modo la sensazione sarebbe una sensazione semplicissima che non è punto la somma delle due sensazioni verde e rosso, perchè queste, come attesta l'introspezione, non le abbiamo. Altrimenti perchè non potremmo noi prendere una sensazione o immagine di rosso ed una di verde, e farne una composta di bianco? Perchè ha trascurato l'ottica questo mezzo semplice per la combinazione dei colori di cui s'è disputato tanto tempo, mentre due minuti d'introspezione basterebbero? Supporre che una sensazione prodotta da $a + b$ sia la somma pura e semplice della sensazione causata da a e della sensazione causata da b, sarebbe ancor più irragionevole che supporre l'equazione matematica $(a + b)^2 = a^2 + b^2$. Il James racconta di trovar sempre molta difficoltà nel far intendere a' suoi studenti questo punto. « Che? domandano essi, non è il sapore di limonata composto di quello di limone *più* quello di zucchero? » E risponde: Questo è prendere la combinazione delle cose esterne per quella dei sentimenti. La limonata fisica contiene tanto il limone che lo zucchero, ma il loro sapore non contiene i loro sapori, perchè se vi son due cose che certamente *non* sono presenti nel gusto di limonata, queste sono l'acido del limone da una parte e il dolce dello zucchero dall'altra. Questi sapori sono affatto assenti. E il sapore

Digitized by Google

che si prova *rassomiglia* solo alquanto ai due sapori suddetti (1).

Resta dunque che in questo significato la sensazione è un fenomeno semplice, a differenza del fenomeno corporeo ch'è composto.

Tuttavia una certa composizione si può ammettere ancor oltre, non contraria già alla natura del principio senziente, ma anzi confermante sempre più la sua semplicità: ed è quella di più sensazioni che l'anima prova ad un tempo e che danno luogo ad uno stato complessivo più o meno armonico. In genere nella vita reale i vari fatti psichici si complicano talmente tra loro, che in un sol attimo, se non tutti, molti s'intrecciano e combinano cooperando insieme e modificandosi a vicenda. Le sensazioni, poi, spesso, come già s'è visto, avvengono parecchie insieme; e, per la loro inerenza in un principio semplice, vi producono altri fenomeni della stessa natura, della stessa semplicità. — Le sensazioni dell'udito, che possono essere contemporaneamente svariatissime per l'accennato *potere risolutivo* dell'orecchio, dànno la sensazione dell'*accordo* o *disaccordo* che è un fatto psichico distinto dai suoni particolari. — Le sensazioni del gusto si mescolano e confondono in una specie di accordo o disaccordo anch'esse con sensazioni di olfatto, di tatto, di calore e di quelle che abbiam dette vitali e potremmo in questo caso dire *alimentari*. In primo luogo, siccome il retrobocca comunica col naso, il nervo olfattorio funziona

(1) W. James, *op. cit.*, vol. I, p. 158. — A p. 547 raccoglie contro il Fechner molte testimonianze di rinomati psicologi moderni che riconoscono la semplicità della sensazione. Lo Stumpf scrive: « Una sensazione non può essere un multiplo di un'altra. Se potesse, noi dovremmo esser capaci di sottrarre l'una dall'altra e sentire il residuo da sè. Ogni sensazione si presenta come un'unità indivisibile ». Il Prof. von Kries (*Vierteljahrschrift für wiss. Philosophie*, VI, 257 e segg.) dimostra l'assurdità di supporre che le nostre sensazioni più forti contengano quelle più deboli come parti, mentre invece differiscono *qualitativamente*. Così pure J. Tannery negli *Eléments de Psychophysique* del Delboeuf (1883, p. 134 e segg.); J. Ward in *Mind* (I, 464); Lotze, nella sua *Metaphysik* (§. 258).

Digitized by Google

insieme coi nervi del gusto. Chiusi gli occhi e il naso, si facciano deporre successivamente sulla lingua diverse specie di confetture, per esempio, poi delle creme aromatiche, l'una colla vaniglia, l'altra col caffè, ecc. Non si percepirà in tutti i casi che un solo sapore dolce zuccherino, senza poter mai distinguere le diverse sostanze impiegate. In secondo luogo, per il tatto abbiamo i sapori acri, irritanti, astringenti. In terzo luogo, è noto che il sapore speciale di certi liquori forti è dovuto ad una sensazione di caldo, e per certi altri ad una sensazione di fresco. In ultimo si sa pure che uno stesso sapore ci sembra ora aggradevole ora disaggradevole, come un odore, a stomaco vuoto od a stomaco pieno, per l'azione dei nervi del canale alimentare (1).

---

(1) Taine, *Op. cit.*, I, p. 205. — Longet, *Op. cit.*, II, 170. — Bain, *Senses and Intellect*, 157.

Digitized by Google

LEZIONE XXXI

Sensitività interna, immaginazione, memoria.

1. Sensitività interna e *sensorio comune* di Aristotele: unità dell'organismo, di cui l'encefalo è il centro. — 2. Immagini, loro reviviscenza, leggi dell'associazione. — 3. Effetti rappresentativi e motori delle immagini: *sentimenti*. — 4. Forza delle immagini: i *riduttori:* importanza dell'immaginazione e della memoria. — 5. Spiegazione della forza fantastica. — 6. Osservazioni intorno alla memoria: il riconoscimento, la doppia personalità, le alterazioni, il *tempo*.

1. Oltre le sensazioni esterne di cui abbiamo discorso vi ha una sensibilità interna della quale dobbiamo ora parlare.

Aristotele e gli aristotelici avevano creduto che, oltre gli organi sensori esteriori ministri delle cinque sorta di sensazioni enumerate, ce ne fosse uno interno, probabilmente il cervello, in cui queste sensazioni venissero concentrate ed unificate assieme, il qual organo chiamavano *sensorio comune*. Ma noi non possiamo ammettere il fatto dell'immedesimazione interna di queste sensazioni, per la ragione ch'esse in noi si mantengono distinte come atti diversi e semplicissimi di cui uno non ha somiglianza coll'altro. E veramente non si può neppure intendere come la sensazione del color rosso ricevuta per gli occhi, concretamente presa, si possa unificare coll'accordo *do mi sol do* ricevuto per gli orecchi, coll'odore di cannella presente all'olfatto, colla morbidezza del velluto sentita per la mano. Le sensazioni, dicevamo altrove, non si trasportano, non corrono per entro i nervi fino al cervello, ma sono nell'anima la quale le localizza negli organi istintivamente; e rimangono così aderenti alle papille nervee ottiche, acustiche, nasali, tattili, che non si potrebbero trasportare tutte in uno senza strappare il naso e metterlo negli occhi, strappare gli occhi e metterli negli orecchi, e così degli altri organi. Che se anche fossero trasportate nel cervello dai

Digitized by Google

rispettivi nervi e sulle fibre rispondenti a ciascun organo esteriore, quivi giunte sarebbero aderenti a parti le une fuori delle altre, prodotte da movimenti gli uni diversi dagli altri, che non potrebbero mai confondersi ed immedesimarsi (1).

Che cosa adunque corre, si trasporta, si propaga pei nervi? L'abbiamo già detto: il moto meccanico, l'impressione materiale; questa, come s'è spiegato, è condizione indispensabile perchè nasca la sensazione locale e tale sensazione appartenga all'individuo dipendente da quel centro vitale.

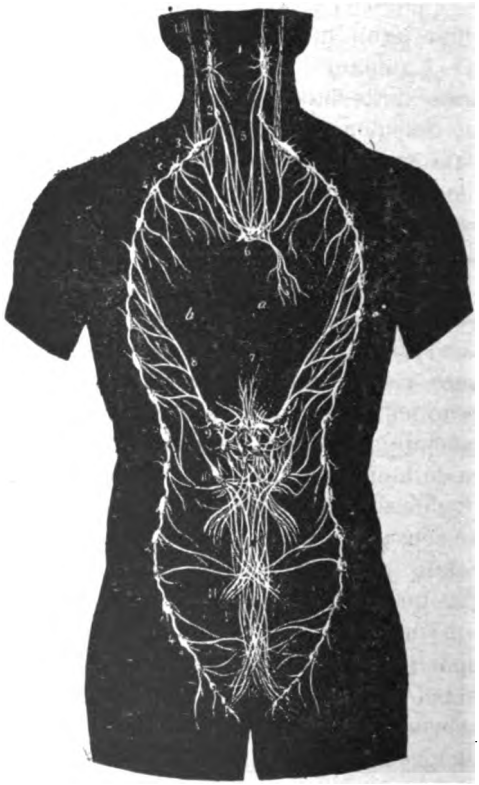
L'encefalo è pertanto il centro di tutto quell'organismo animale cui è congiunta l'anima senziente, e il moto deve propagarsi fino ad esso; perchè le parti tagliate fuori dalla comunicazione con esso, non appartengono a quest'anima. Dietro alla macchina organica non bisogna però dimenticare che c'è questa natura immateriale, semplice, indivisibile (e parlando dell'uomo, un'anima immortale, partecipe del *divino*) di cui è propria la sensazione da non confondersi coll'impressione. In questo senso potrebbesi concedere l'unione, non confusione però, delle sensazioni esterne. E in questo senso diciamo che l'encefalo è il centro di tutta la vita organica

Fu già un errore del Bichat il credere che il nervo gran simpatico costituisse un complesso speciale senza rapporti col resto dell'economia: onde la sua celebre distinzione tra la vita di relazione dipendente dal sistema nerveo cerebro-spinale, e la vita vegetativa (respirazione, circolazione, digestione, ecc.) presieduta dall'altro sistema nerveo gangliare. Oggi è dimostrato dall'anatomia che questi due sistemi nervosi, sebbene separati, hanno però comunicazione tra loro, e che questo ultimo sistema è in dipendenza dal primo, benchè conservi il suo genere di azione particolare. Si hanno fili di comunicazione nella testa: a livello dei fori verte-

(1) Rosm. *Rinnov.*, c. 37.

Digitized by Google

brali, una reticella nervosa parte dai nervi rachidei e va a raggiungere nel petto il nervo gran simpatico: infine, nelle membra superiori e inferiori i nervi che derivano dal gran simpatico si confondono in tutto il loro



percorso con quelli che derivano dal midollo spinale. L'unità del sistema nerveo è quindi dimostrata dall'anatomia moderna. Ma ciò che la dimostra sopratutto è il fenomeno che i fisiologi chiamano *azione riflessa nervosa*. Eccone alcuni esempi: il fisiologo G. Müller ha osservato che mettendo allo scoperto gl'intestini di un animale, e poi pungendolo dolorosamente in qualunque parte del corpo, l'impressione trasmessa al sistema cerebro-spinale

Digitized by Google

rimbalza, per così dire, indietro fino all'intestino, producendovi rapidi moti peristaltici. — Col freddo umido ai piedi od altrove i piccoli tubi dei bronchi si restringono cagionando le infiammazioni e le malattie polmonari, benchè esso freddo non agisca direttamente sui nervi bronchiali, ma sul sistema cerebro-spinale. — Del resto si sa che la vista d' una sostanza disgustosa promuove il vomito; che le emozioni agiscono sulla circolazione del sangue; che la paura produce alle volte il rizzarsi dei capelli e fino il loro incanutimento, ma più spesso altri disturbi in funzioni che non dipendono neppur esse direttamente dal sistema cerebro-spinale. In generale, se il cuore palpita per le bellezze della natura e dell' arte, esse sono sentite ed apprese mediante il cervello (1).

Con quest' unità di organismo, e coll' attività dell'anima ad esso congiunta, si spiega la sensitività interna, di cui parliamo ora, e l'istinto di cui parleremo appresso.

2. Che cosa intendiamo per *sensitività interna?* Quel fenomeno per cui, dopo prodottasi in noi qualche modificazione del sentimento fondamentale per l'azione d'un agente esterno, essa può riprodursi e si riproduce senza che più quest'agente esterno sia presente, ma per virtù intrinseca all'organismo ed al principio che lo informa.

Al cessare dello stimolo e del processo nervoso provocato da esso nel nostro organismo, la sensazione non cessa bruscamente, ma diminuisce solo d' intensità, finchè giunge a uno stato inferiore che, per quanto simile alla sensazione, non è più sensazione, e, pur avendo un' infinità di gradazioni a sua volta, si chiama *immagine* o *fantasma* o *rappresentazione* (2) senza più. Ha la stessa

(1) Le azioni riflesse nervose avvengono anche nella sfera del solo sistema cerebro-spinale. Per esempio: un uomo addormentato, se è punto alla mano la tira indietro anche incoscientemente; immergendo la mano destra in un bagno gelato e tenendo colla sinistra un termometro, si vede questo abbassarsi, ecc.

(2) Alcuni psicologi moderni, specialmente inglesi, trattando della sensazione in confronto coll'immagine, chiamano *presentazione* il contenuto della prima, riserbando il termine di *rappresentazione* o *ripresen-*

Digitized by Google

natura della sensazione, ma ne differisce di grado, e perciò lo Spencer chiama l'immagine uno *stato debole*, mentre la sensazione vera è uno *stato forte*: il Taine disse quella un *residuo* di questa. Così, dopo aver contemplato uno spettacolo, un panorama, dopo aver visto una persona, appena voltati via noi li rivediamo entro noi in *immagine*, più affievoliti, ma ancor ben distinti. L'immagine si forma nella stessa sensazione, e nell'atto stesso di essa se ne stacca, isolandosi in certa guisa dal processo psico-fisico che la produce: questo distacco, però, si scorge meglio in due casi:

α) Durante la persistenza della sensazione, se questa si prolunga. Guardando infatti un oggetto e pensando intanto a qualche altra cosa, la visione diventa meno distinta, più vaga: se poi il pensiero ci riporta ad esso, l'oggetto quasi svanito si riforma e l'immagine ridiviene sensazione, sebbene in tutte queste variazioni l'impressione ottica abbia continuato uguale.

β) Quando la sensazione vien meno, incalzata da altre, provocate da altri stimoli.

La parola *immagine*, e specialmente la parola *fantasma*, parrebbero indicare ch'esse si riferiscono soltanto al senso della vista. Ma, sebbene questo sia il senso che più facilmente ci lascia tali residui, tuttavia non è il solo. Vi sono pure le immagini dell'udito, che ognuno prova ripetendosi internamente una musica (1), risentendo un rumore di temporale o di campo di battaglia, un discorso,

---

tazione per il contenuto della seconda, quando riappare. — Nelle immagini l'elemento rappresentativo o estrasubbiettivo è sempre più considerevole dell'elemento subbiettivo, ma neppur questo manca, e si sa che esse possono rinnovare i nostri dolori e le nostre gioie. Conosciutissimi sono i versi: *Infandum, regina, iubes renovare dolorem*, e

> .... Tu vuoi ch'io rinnovelli
> Disperato dolor che il cor mi preme
> Ancor pensando pria che ne favelli.

(1) È noto che il Mozart, avendo ascoltato due volte il *Miserere* della cappella Sistina, lo scrisse tutto intiero a memoria, essendo proibito di averne copia; e gli intendenti aggiungono che è una composizione complicata e difficilissima.

Digitized by Google

una recita. Similmente possiamo serbare l'immagine di un contatto, di un sapore, di un odore, di un gran freddo, ecc.

Non bisogna però credere che questo nuovo stato della sensazione duri indefinitamente davanti a noi. Per lo più, anzi, questa seconda fase dura breve tempo e poi si ecclissa e scompare. Allora lo stato di coscienza che l'accompagnava è dimenticato. Ma non per sempre. Infatti le immagini possono ritornare sulla scena e ricomparire anche senza che si rinnovi lo stimolo e quindi il processo che ha prodotto la sensazione la prima volta. È questo un fatto notorio: noi possiamo rappresentarci tante cose vedute, udite, toccate. Perciò lo scomparire delle immagini deve dirsi *oscuramento,* non distruzione; e il loro riapparire sull'orizzonte psichico si dice *riproduzione* o meglio *reviviscenza,* giacchè non si produce nulla di nuovo, ma rivive il vecchio.

Tutte le immagini possono rivivere? La nostra esperienza personale non può rispondere positivamente, perchè noi non possiamo sapere se tuttociò che ci ricordiamo costituisce tuttociò che abbiamo sentito, anzi talora verifichiamo delle lacune nei nostri ricordi. Ma un' esperienza generale, e la prova di certi fenomeni straordinari, sembra che ci dia il diritto di rispondere in modo affermativo; perchè, se in certi casi si son conservate delle immagini d'una debolezza estrema, pare che possiamo credere che tutte si conservino, e, in condizioni favorevoli, possano riapparire. Nella storia della medicina è conosciuto il caso d'una ragazza analfabeta che, ammalatasi, recitava lunghi brani di latino, greco ed ebraico, ma, guarita, parlava appena la sua lingua. Nel suo delirio si scrissero parecchi di questi brani recitati: e poi, prese informazioni, si seppe che all'età di nove anni era stata raccolta da uno zio, uomo dotto, il quale, passeggiando vicino alla cucina recitava alcuni suoi brani favoriti d'ebraico, greco e latino. Fatto il confronto si trovò appunto ne' suoi libri ch' eran

Digitized by Google

quelli (1). E difficile pensare una sensazione più debole di quella prodotta da parole che non ci sono rivolte, in una lingua incompresa, udite da lontano, senza farvi attenzione. Pure si conservarono. Ciò prova che si può formulare la legge: *Tutto ciò che ha colpito una volta il nostro sentimento non è mai perduto per esso, ed è suscettibile di rivivere.*

Nei casi normali, tuttavia, perchè un' immagine riapparisca bisogna che sia *richiamata,* e questo avviene per le leggi dell' *associazione.* Supponiamo un gruppo d' immagini ABCDE, o per spiegar meglio la cosa, supponiamo in concreto d'aver visto morir un uomo improvvisamente (A), in un teatro (B), mentre si dava una data opera (C), e cantava una data persona (D), in una data romanza (E). Se, per un motivo qualunque, ci si ripresenta una di queste immagini da sola, o A, o B, o C, o D, o E, essa facilmente richiamerà le altre che formeranno ancora tutto il gruppo, in modo da ricordarci tutto l'avvenimento. Per questo è necessario che dette immagini siano tra loro *contigue:*

a) o per lo *spazio.* L' immagine d'una chiesa richiama facilmente l'immagine del campanile che le è vicino, dell'orto, del colle, e via discorrendo. Ecco il perchè delle colonne commemorative innalzate sul luogo di un avvenimento, ecc.

b) o per il *tempo.* L'immagine d' un dato giorno richiama l' immagine d' un fatto avvenuto in esso, d' una battaglia, d' una nascita, o altro. Ecco il perchè delle feste commemorative, ecc.

c) o per la *somiglianza.* L' immagine d' una cosa ri-

(1) Altri fatti raccolti dal Taine: Una ragazza, nel delirio della febbre, parlava una lingua sconosciuta, che poi si seppe essere il gallese. Guarita non ne sapeva una parola. Si potè accertare ch'era nata nel paese di Galles, ne aveva parlato il dialetto nell'infanzia, e poi l'aveva dimenticato completamente. — Il domestico di un ambasciatore spagnuolo, in un attacco di febbre cerebrale, ripetè lunghe discussioni udite sulla politica con tal ordine, che il suo padrone, sorpreso, pensò, quando fosse guarito, di farne il suo segretario. Ma passata la febbre tutta quella memoria si dissipò ed il domestico tornò ad essere un uomo ignorante e fedele (Taine, *Op. cit.*, vol. I, p. 134).

Digitized by Google

chiama l'immagine d'un'altra che le somigli; leggendo di Napoleone si pensa ad Alessandro Magno, ambedue conquistatori, e così via. Ecco il perchè delle statue e dell'efficacia educativa dei monumenti per un popolo.

d) o per la *causalità*. L'immagine di un'opera richiama l'immagine del suo autore. Ecco il perchè si deve dire che il miglior monumento i grandi se l'hanno innalzato essi stessi (1).

e) Ma tutte queste contiguità, sia isolate che prese assieme, non approderebbero a nulla se non vi fosse la più importante di tutte, la *contiguità nel sentimento*. Se gli elementi di un gruppo non fossero stati contigui nel sentimento, e per l'uomo nella coscienza, il gruppo stesso non si sarebbe *fatto* e non si potrebbe *rifare*. Due cose hanno un bell'essere contigue nello spazio o nel tempo, hanno un bel rassomigliarsi o dipendere l'una dall'altra; se questa contiguità non s'è riflessa nel sentimento, essa non giova a nulla. S'io non le ho viste vicine due cose, se non so che i due fatti sono avvenuti insieme, se di Napoleone so e di Alessandro ignoro, un'immagine non richiamerà mai l'altra. Al contrario, la contiguità nel sentimento e nella coscienza basta da sola all'associazione; poichè, se anche io metto insieme per capriccio una cosa con un'altra che non ha da far niente con essa, poniamo la luna coi granchi, ciò basterà perchè l'immagine di quella mi richiami l'immagine di questi o viceversa (2).

---

(1) Tutto questo spiega la formazione dei simboli, appunto per associazione. Il nodo al fazzoletto è un simbolo mnemonico, per contiguità di tempo: la scrittura, che prima era una pittura grossolana, è un simbolo per contiguità di somiglianza: il linguaggio metaforico o simbolico, pure. Spesso poi avviene la *dissociazione*, e si ha allora il *feticismo*, ossia l'amore al segno (statua, immagine, bandiera) invece che alla cosa segnata (santo, Divinità, patria), e il caso di quei riti o cerimonie di cui è perduta l'idea, o almeno l'emozione, e sopravvivono per inerzia. Un esempio è la simulazione del ratto nel matrimonio in certi paesi. Tali simboli, anzi, rimangono appunto perchè non si attribuisce più loro quel senso, altrimenti cadrebbero come i costumi che li portarono.

(2) Su quest'osservazione sono fondati i più o meno ingegnosi sistemi di *mnemotecnica*, con i quali si tenta di collegare artificialmente un fatto od una data a qualche cosa che poi per associazione serve di richiamo.

Digitized by Google

Il richiamo di queste immagini l'una coll'altra talvolta è *violento*, irresistibile, anche opponendovisi: tal'altra è semplicemente *spontaneo;* tal'altra, ancora, è *volontario*, ossia cercato e imposto dalla volontà.

L'associazione poi non si limita già a dare i gruppi quali si son formati prima, si anche ne fornisce dei nuovi, come accade specialmente nelle distrazioni o nei sogni ove trapassiamo rapidamente da un gruppo all'altro, e facciamo delle agglomerazioni bizzarre. Ciò avviene per qualche elemento forte e spiccato che questi gruppi hanno di comune. Siano i gruppi A*B*CD, E*B*M*N*, R*M*P*S*, HK*P*V, ecc. Per l'elemento forte *B* dal primo si passa al secondo, per *M* dal secondo al terzo, per *P* dal terzo al quarto, e così via (1). Si può andar molto lontani così e per una strada affatto impreveduta. Talora accade che i passaggi intermedii non sono avvertiti dalla coscienza e la sorpresa è maggiore. Il filosofo scozzese Hamilton narra che facendo un'ascensione sopra una montagna della Scozia, il Ben Lomond, gli venne improvvisamente l'immagine del sistema prussiano di educazione; e fu solo dopo, che si ricordò d'aver incontrato su quel monte un signore tedesco, la cui immagine gli aveva richiamata quell'altra. In questo modo, coll'accozzamento delle immagini e il rapido passaggio dall'una all'altra, si hanno le strane fantasticherie e gli

(1) Si racconta di un prete, che non trovando il Prefazio della Messa, mentre lo cercava, in distrazione cantasse il seguente: *Vere dignum et justum est æquum et saluta-ribus moniti ac divina institutione formati audemus dicere: Pater — si fieri potest transeat a me calix iste — confessor Domini colentes quem pie laudant populi per orbem — terrarum sancta confite — or Deo omnipotenti, beatae Mariae semper Virgini — collaudare, benedicere et praedica — vero ipse reprobus efficia — mini sicut parvuli non intrabitis in regnum coelorum — coelorumque virtutes ac beata Seraphim socia exultatione concelebrant*, ecc. — Era passato dal *Prefazio* al *Pater noster*, poi al Vangelo, poi all'*Iste confessor*, poi al *Tedeum*, poi al *Confiteor*, poi al Prefazio, poi a un'epistola di S. Paolo, poi ancora al Vangelo, terminando col *Prefazio*. — Similmente ci può accader di sognare la festa dello Statuto colle bandiere, poi una battaglia, poi Napoleone, poi il *Cinque Maggio*, poi le rose, poi la rosa dei venti, poi una burrasca, poi una nave, poi l'America, poi Cristoforo Colombo, poi le catene, poi l'orologio, ecc.

Digitized by Google

strambi sogni che tutti conoscono per esperienza. L'associazione allora dicesi *associazione costruttiva*, od *immaginazione* o *fantasia* (1).

Con l'associazione pure si spiegano le allusioni, le sviste e tanti altri fenomeni. — Quando il parassita alla tavola del padre di Ludovico ebbe la cattiva ispirazione di pronunciar la frase *io fo l'orecchio del mercante* (2) tutto lo scandalo provenne dall'allusione involontaria alla condizione precedente di **lui**, e l'immagine di essa si presentò in seguito a quella. Così un saggio proverbio avvisa di *non parlar di corda in casa dell'impiccato.* — S'io leggo sopra un'insegna: *legna, carbone ed altri commestibili*, la mia svista è dovuta all'associazione delle due parole *commestibili* e *combustibili* per l'elemento comune *com stibili.*

3. Le *immagini*, componendosi tra loro, hanno due sorta di effetti: *rappresentativi* e *motori.*

La composizione avviene col sovrapporsi dell'una coll'altra, a un dipresso come quelle fotografie del fisico

(1) *Immaginazione* o *fantasia* è anzitutto la facoltà di ritenere, riprodurre ed associare le *immagini* o *fantasmi*, senz'altro. Nel linguaggio corrente, però, si adoperano queste parole per significare anche specialmente la funzione *costruttiva* di essa facoltà. Tale funzione, quando è gagliarda ma diretta da una mente illuminata, diviene facoltà *poetica*, e anche *scientifica;* nel qual grado può dirsi per traslato anche *immaginazione intellettiva* (Rosm., *Teosofia*, n. 871). — Con ciò si conciliano i due concetti di Dante, secondo l'un dei quali l'immaginativa è legata alla sensazione, secondo l'altro è mossa da lume divino. Il primo è in questi versi (*Parad.* X, 43) ove è descritto l'aspetto di Beatrice più fulgente del sole:

Perch'io l'ingegno e l'arte e l'uso chiami,
Sì nol direi, che mai s'immaginasse
Ma creder puossi, e di veder si brami.
E se le fantasie nostre son basse
A tanta altezza, non è maraviglia,
Chè sopra il sol non fu occhio ch'andasse.

L'altro concetto è espresso negli altri versi (*Purg.* XVII, 18):

O immaginativa, che ne rube
Tal volta sì di fuor, ch'uom non s'accorge,
Perchè d'intorno suonin mille tube,
Chi muove te, se il senso non ti porge?
Muoveti lume, che nel ciel s'informa
Per sè, o per voler che giù lo scorge.

(2) Manzoni, *Promessi Sposi*, c. IV.

Digitized by Google

inglese Galton che di molti ritratti ne faceva uno solo il quale somigliava un po' a tutti, intieramente a nessuno. Il risultato è un'*immagine composita* che sarà capace di richiamare tutti i gruppi di cui ha in sè qualche cosa. Per esempio, dopo aver visto un cane, un gatto, un cavallo, ecc. avrò l'immagine, composita di un *quadrupede* associata all'immagine sonora e scritta di questa parola, che me li rappresenterà tutti. Tale composizione avviene secondo la legge: *Le somiglianze si rinforzano, le dissomiglianze si elidono:* ma il rinforzo e l'elisione si riferiscono solo all'atto di ricomparire, non alle immagini in sè, che in altre circostanze possono ricomparirci nei loro particolari.

I. Parlando dunque degli *effetti rappresentativi* delle immagini composite, si avranno i seguenti casi:

a) Rappresentazione della causalità. Vedendo una mano premere un bottone elettrico e sentendo il campanello suonare, le due immagini si accoppiano in modo, che se un'altra volta vediamo premere il bottone ci attendiamo, immaginando, il suono; e sentendo suonare senza vedere la mano, ce la immaginiamo. Componendo insieme molti di questi casi simili, ci facciamo come un'immagine sensibile della causalità universale: e se udiamo un grido, ci voltiamo istintivamente a veder chi l'ha emesso, se vediamo il lampo ci aspettiamo il tuono, ecc.

b) Rappresentazione della continuità spaziale. Tra molti stati forti e distinti di sensazione l'immaginazione ci fa interporre degli stati deboli. Per esempio, con pochi tratti disegnati sulla carta noi ci immaginiamo e quasi vediamo tutto l'uomo continuo. In una lettura rapida, se anche ci s'imbatte in un errore di stampa per cui manchi qualche lettera, suppliamo coll'immaginazione. Così ognuno leggerà *Manzoni* anche scritto *M nzoni*.

c) Rappresentazione della continuità temporale. Noi suppliamo coll'associazione immaginativa gli avvenimenti intermedi anche se non vengono espressamente men-

Digitized by Google

zionati. Per esempio, nel leggere o nell'udire che un cacciatore ha ucciso una lepre, anche se non vien detto ch'egli ha imbracciato il fucile, preso la mira e fatto scattare il grilletto, noi ce lo immaginiamo. Così ad una conferenza, ad una lezione, suppliamo pure nel discorso una parola che non è giunta sino a noi.

Le immagini composite, poi, dànno luogo ai cosidetti *schemi fantastici*, immagini povere di contenuto che hanno gli elementi simili di molte. Per esempio, se abbiam visto più croci, ce ne rimane lo schema fantastico di due linee che si tagliano. Importantissimo è l'ufficio di tali *schemi*, poichè sono come la traduzione sensibile e l'esemplificazione dell'*idea generale*. Per esempio, s'io penso un triangolo qualunque, si forma spontaneamente nella mia immaginazione l'immagine visuale di un piccolo triangolo bianco su fondo nero, come un'immagine composita dei tanti che ho visti sulla lavagna; oppure si forma l'immagine sonora della parola *triangolo*. — Si badi bene: lo schema non è l'idea. Aver l'idea è *saper quel che la cosa è;* lo schema ci fornisce solo un *disegno sensibile della cosa*. Oltre che si deve distinguere questo da quello per tuttociò che s'è detto nella prima parte della presente trattazione, si può aggiungere che: 1.° Lo *schema* è legato alle immagini concrete da cui risulta; l'*idea* no. Per esempio lo schema di mammifero che io possiedo è un'immagine composita di quei che ho visti: l'idea è la possibilità universale di tutti. — 2.° Lo *schema* è limitato nella sua estensione; l'*idea* è illimitata in tutto il mare dell'essere. Per esempio, lo schema di *colore* non può rappresentar tutti i colori; l'idea sì. — 3.° Lo schema è limitato anche nella *comprensione*, perchè s'essa cresce diventa oscuro e confuso; l'idea è anche qui illimitata. Per esempio, l'immagine visuale di un miriagono è impossibile ad aversi; l'idea di un miriagono è altrettanto semplice quanto quella di un triangolo.

Ma posto ciò, si può ammettere che nella nostra vita, tutta sviluppatasi collo sviluppo del sentimento corporeo,

Digitized by Google

non si dà forse mai pensiero senza immagine (1) anche pensando le cose più astratte e spirituali. E si può accettare la dottrina tanto propugnata ai nostri tempi dal Max Müller, dopo il De Bonald ed i tradizionalisti, che non si può pensare senza parola, correggendola così: Non si può pensare senza l'immagine, e spesso questa è o l'immagine visuale della parola scritta, o l'immagine sonora della parola parlata. Ma il valore intrinseco del pensiero proviene dall'idea, non dall'immagine che la esemplifica e che non si può confondere con essa, come il mutabile non si può confondere coll'immutabile, come coll'idea non si può confondere la sensazione. E per l'idea qualunque immagine è buona a questo scopo, il che è dimostrato dalla diversità delle lingue.

II. Riguardo agli *effetti motori* convien premettere:

α) Ogni sensazione è condizionata ai movimenti del suo organo speciale, a movimenti muscolari che li accompagnano, ed a movimenti consenzienti di tutto il corpo per l'unità dell'organismo; sicchè è legata insieme a tante altre sensazioni.

β) Perciò ogni immagine è collegata all'immagine di molti movimenti.

γ) Ma poichè una sensazione non avviene senza l'analogo movimento organico, similmente un'immagine, che è una sensazione affievolita, non si avrà senza il movimento corrispondente. L'immagine visuale esige un piccolo movimento nell'apparato ottico, l'immagine muscolare non può stare senza un tenue movimento reale dei muscoli.

δ) Pertanto ogni immagine, essendo collegata ad altre immagini di movimento muscolare, e quasi circon-

---

(1) Tale è la dottrina d'Aristotele che dice: νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος (*De memoria et rem.*, I). Ma è d'uopo ritener bene che le idee nè son le immagini, nè un prodotto di esse. Delle idee bisogna dire ciò che il medesimo Aristotele dice dei primi intelligibili che non sono immagini, ma non sono senza immagini: οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ'οὐκ ἄνευ φαντασμάτων (*De an.*, III, 8).

Digitized by Google

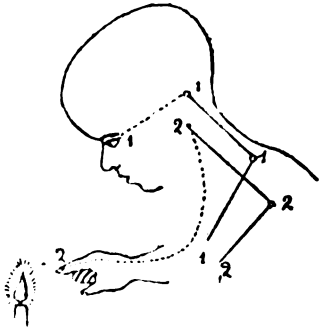
data da esse, si troverà naturalmente connessa con piccoli movimenti muscolari più o meno sensibili. Dunque ogni immagine è motrice in qualche grado. Tuttociò si può verificare sperimentalmente. Parlando d'un circolo l'immagine visuale di esso ci spinge a far dei gesti che descrivono la circonferenza nell'aria, e la seguiamo con l'occhio. Parlando d'un piccolo rumore, d'un bisbiglio sommesso, abbassiamo la voce, avanziamo la testa, e tendiamo le orecchie come per coglierlo. Parlando d'un odore le narici si muovono, e abbiam detto come può produrre deliquio anche la semplice immagine d'un odore. L'immagine d'un sapore ci fa eseguire movimenti di bocca, di deglutizione, ed anche di salivazione: si dice che viene l'acquolina in bocca all'immagine d'un cibo squisito; ci viene nausea se è l'immagine d'un sapore ripugnante (1). Vedendo mangiare un limone, l'immagine del suo sapore ci dà i brividi. In ultimo le immagini tattili del rugoso e del liscio sono accompagnate da leggeri tremiti nelle dita: e se uno muove le mani come per farci il solletico, l'immagine di questo può farci ridere convulsivamente come la stessa sensazione.

Tanto più, dunque, saranno motrici le immagini del movimento muscolare. Ogni immagine di movimento è movimento preparato e cominciato. Perciò si può enunciare la legge dinamica generale: *Ogni immagine tende a tradursi in movimento attuale.* Nella sensazione l'animale sperimenta un'azione, in seguito all'immagine produce una reazione. E questa è la causa psicologica che spiega vieppiù *l'azione riflessa*, la quale non è una semplice comunicazione di movimento che si propaga dalla periferia al centro, e dal centro alla periferia, bensì una risposta del senziente

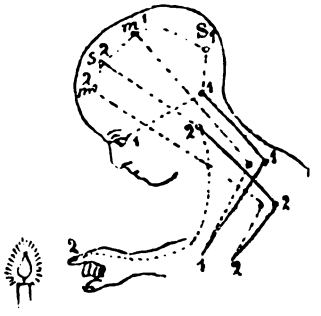
(1) Thénard si procurava abbondante saliva da un cane per le sue analisi, attaccandolo digiuno davanti ad un cibo appetitoso. Così pure altri fisiologi. — Spesso quando pensiamo ci viene naturalmente di pronunciare la parola corrispondente al pensiero, o, meglio, all'immagine: se questa è molto viva, facciamo fatica a trattenerci e talora parliamo nostro malgrado. Così avviene pure che i popoli e gl'individui immaginosi gestiscano parlando, ecc.

Digitized by Google

che si traduce in movimento mediante l'immagine, rispondendo così allo stimolo esterno con una corrente per i nervi motori correlativa a quella dei nervi sensorii. Spesso quest'azione riflessa è affatto spontanea ed incosciente, come l'abbassamento delle palpebre quando son minacciati gli occhi, ecc.: ma spesso ancora è avvertita e regolata dall'immagine principale, e nell'uomo anche dalla volontà. Un anatomista australiano, il Meynert, ha ideato, ed un psicologo americano, il James, riporta una specie di schema che spiega assai bene come quest'azione riflessa avvenga. Supponiamo un bambino che vede una candela accesa. Vederla e muoversi a toccarla col dito, come accade, è lo stesso: e il dito si brucia, sicchè lo



Schema di Meynert. A



Schema di Meynert. B

ritrae subito. Qui abbiamo due correnti riflesse (*Schema di Meynert.* A) La prima dall'occhio al muscolo 1-1-1-1: la seconda dal dito al muscolo stesso 2-2-2. Se altro non ci fosse, il bambino continuerebbe a toccar la candela e poi a ritirare il dito. Ma il bambino scottato non la tocca più (e nemmeno l'animale: *il cane che è stato scottato dall'acqua calda ha fin paura della fredda*). Perchè? bisogna guardare a un processo più complicato (*Schema di Meynert.* B). Della sensazione 1-1 rimane un' immagine, perchè la corrente che parte dall' occhio va anche al sistema nervoso e lascia una traccia in *S.*[1] Così pure la sensazione che accompagna il movimento del muscolo

Digitized by Google

1-1 lascia una traccia $M.^1$ Il bruciore del dito 2-2 lascia parimente una traccia in S^2, ed ancora una traccia lascia il movimento finale che ritrae il dito, in M^2. Quando dunque il bambino rivedrà la candela e si riscuoterà l'immagine $S,^1$ per associazione si riscuoterà M^1, S^2, M^2, e il risultato sarà ch'egli tirerà indietro il dito, senza scottarselo una seconda volta. – Se l'immagine è unica, il movimento si eseguisce infallantemente, come nel caso della suggestione, della così detta *idea fissa,* della monomania; se son più, si aggruppano in modo da formare un sistema che si realizza successivamente, come per esempio la vista d'un bel lago fa venir l'idea d'una barca, d'una gita, e si fa: o se questo non si può, allora si coordinano in modo da rimaner le più forti armate le une contro le altre e vince poi il partito più energico; come per esempio, se insieme alle immagini della gita in barca sorgessero pure vive le immagini del pericolo, della burrasca, dell'annegamento. Trascurando adunque per un momento gli elementi razionali e la libertà d'arbitrio, si vede come nei soli elementi sensibili se un'azione vien fatta da noi, è per l'immagine piacevole che ha una gran forza di realizzazione, e se viene respinta è per l'immagine disgustosa che è deprimente dei movimenti che la devono compiere, od eccitante dei movimenti che la possono impedire (1). Il sentimento che produce un'immagine piacevole e che accompagna i movimenti che tendono a realizzarla, dicesi *desiderio,* il quale può esser vago o preciso: il sentimento dell'immagine spiacevole è un' *avversione.* I desideri fisici si dicono *appetiti* dell'animale, e gli appetiti che son neces-

(1) L'uomo colla ragione e colla libera volontà può disciplinare la immaginazione. La stessa analisi psicologica che ne fa la scienza, giova ad imbrigliarne la forza; e quindi si scorge l'importanza morale di questi studi. Poi si possono dominare, opponendole colla volontà l'una all'altra; all'immagine del piacere che si prova soddisfacendo una passione opponendo, per esempio, l'immagine de' suoi effetti disastrosi. In ultimo si possono coordinare ad uno scopo utile ed onesto.

Digitized by Google

sari alla conservazione dell'animale, ***bisogni:*** essi cominciano con un dolore e si soddisfano con un piacere, per ricominciare dopo un certo tempo il circolo (es. fame, sete, bisogno di movimento, di riposo, ecc.)

Oltre il piacere e il dolore prodotto in noi dalle sensazioni attuali, vi ha pure un piacere e un dolore che ci proviene dall'associazione delle immagini, le quali or ci sono gradevoli ora sgradevoli, a seconda del rapporto che hanno colle nostre associazioni anteriori.

Si hanno allora quelli che comunemente si dicono ***sentimenti,*** per contrapposto alle ***sensazioni.*** Essi seguono queste leggi:

1. Un' immagine nuova che entra facilmente nelle nostre associazioni antecedenti dà luogo a un sentimento piacevole. Si sa infatti che un lieto avvenimento dopo un certo tempo perde della sua gioia, perchè perde di novità.

2. Un'immagine nuova che entra difficilmente nelle nostre associazioni antecedenti dà luogo a un sentimento spiacevole. I giovani che hanno poche associazioni ed abitudini amano il cangiamento, i vecchi vi si rifiutano. Gli animali mostrano un'aria dolente quando perdono il padrone, ecc.

Tra i sentimenti è notevole la ***simpatia,*** la quale non è altro appunto che il sentimento piacevole eccitato in noi dalla vista d'un oggetto che per associazione, e spesso a nostra insaputa, suscita immagini gradite. Cartesio avendo amato in sua gioventù una persona losca, conservò sempre simpatia per le persone losche. È naturale, per questo, la simpatia verso i nostri beneficati. L'*antipatia* è il suo contrario. I sentimenti, poi, danno luogo alle *inclinazioni,* che si formano specialmente nella famiglia, nella società, con lunghe serie di associazioni facili a intendersi e spiegarsi.

4. Come le sensazioni si oscurano in immagini per il sopravvenire di altre sensazioni, a cagione della nostra

Digitized by Google

limitazione fisica e psichica; così le immagini si oscurano a loro volta al sopravvenire di sensazioni ed immagini sempre nuove.

Di per sè le immagini possono essere molto forti, come avviene nei casi dei ragazzi precoci che si abituano a calcolare di testa, dei giuocatori di scacchi che fanno intiere partite lontani dallo scacchiere reale sopra uno scacchiere immaginario, dei pittori che fanno i ritratti a memoria, ecc. Spesso, quando la sensazione è vicina, l'immagine è forte anche per la permanenza dell'impressione fisica; e quando la sensazione è attesa l'immagine ne acquista quasi l'intensità, come negli esempi riportati di un cibo preparato, del solletico, e simili. Essa (l'immagine) può dare adunque per un momento l'illusione della sensazione esterna, secondo la legge di Dugald Stewart, citata dal Taine, che *per un istante crediamo alla realtà di ciò che c'immaginiamo;* la qual legge spiega perchè, ad esempio, guardando giù da un'altezza ci prenda il terrore immaginando la caduta (1). Ma l'illusione dell'immagine viene subito rettificata, mediante una sensazione contemporanea, la cui impressione scuote i nervi, ci richiama al senso del reale, e ci mostra l'*interiorità* dell'immagine stessa. Ognuno sa che per liberarci dall'illusione immaginaria basta che ci tocchiamo, che ci appelliamo ai sensi esterni mettendoli in azione. La sensazione antagonista, è duuque un *riduttore* dell'immagine, e senza di questo la stessa ragione

(1) Siffatta persuasione può durare a lungo in alcuni casi e raggiungere un'intensità particolare. Si narra il fatto di quel predicatore, che descrivendo le pene dell'inferno nei minuti particolari delle singole torture, alla fine, trasportato da un'emozione insormontabile, non potè più emettere che una successione di grida inarticolate (Lieber, *Smithsonian Institute*, t. II, p. 9). Evidentemente la sua visione immaginaria aveva per lui tutto l'orrore d'una visione fisica. — Il romanziere Flaubert scrisse al Taine che quando immaginava l'avvelenamento d'un suo personaggio *sentiva il gusto d'arsenico in bocca*, facendo due indigestioni reali e vomitando (Taine, *Op. cit.*, vol. I, p. 90). — E Tommaso Grossi raccontò al Verga che una notte, dopo essersi affaticato nel dipingere l'apparizione del Prina, se lo vide dinnanzi e dovette riaccendere il lume per far scomparire il fantasma (G. Lombroso, *Genio e Follia*, 4ª ediz., p. 12).

Digitized by Google

non vale talora a dissipare la tendenza illusoria. Anche tutto il complesso delle altre immagini legate per associazione può far da buon *riduttore*. Quando, però, l'immagine la vince, in questa lotta per l'esistenza, sulle forze che tendono a reprimerla: quando anzi è aiutata dalle circostanze, essa cresce di forza e può convertirsi in una vera *allucinazione*. Ciò accade specialmente per tre motivi: 1.° Per la forza e la novità della sensazione corrispondente che ci ha *colpito*. — 2.° Per gli stimoli interni procedenti da processi intraorganici. — 3.° Per l'indebolimento dei *riduttori* attuali, ossia delle attuali sensazioni antagoniste.

Il primo, è un caso generale dell'associazione, la quale è tanto più facile quanto più le sensazioni che ne hanno prodotto le immagini colla loro intensità *hanno colpito*, come si suol dire, *la fantasia* o si son ripetute più volte. Si ha allora quell'associazione che abbiam detto violenta.

Il secondo, è il caso delle malattie totali o parziali nelle quali avvengono vere e proprie *allucinazioni*, di cui si occupa la patologia.

Il terzo, è il caso specialmente dei *sogni*, di cui toccheremo nella lezione seguente.

L'immaginazione, tuttavia, se può dar luogo colla sua vivacità a questi inconvenienti, è pur sempre di somma importanza per tutta la vita; perchè essa permette all'animale di orizzontarsi nel mondo sensibile, e concorre a costituire nell'uomo una facoltà essenzialissima al suo sviluppo, non solo sensitivo, ma intellettivo e morale, qual è la *memoria*. Essa, invero, fa sì che mediante la conservazione, la reviviscenza, e l'associazione delle immagini si ritengano, rivivano, si associno le percezioni intellettive e le idee, poichè, essendo date dai sensi le determinazioni dell'idea dell'essere, se cessassero in noi tutte assolutamente le sensazioni dopo che le abbiamo avute, nè lasciassero dietro di sè alcun vestigio, ricadremmo di bel nuovo nella semplice intuizione dell'idea dell'essere indeterminato, e perderemmo, man mano che

Digitized by Google

si formano, tutte le cognizioni acquistate. La fantasia è dunque il fondamento e la condizione indispensabile della memoria. Quella essendo facoltà sensitiva è comune all'uomo ed agli altri animali: questa, ch'è facoltà insieme intellettiva, è sol propria dell'uomo (1).

L'intelligenza non potrebbe giammai svilupparsi senza la memoria che le permette di scrivere, come sopra un registro sempre aperto, i dati e i fatti per giudicarli e compararli, che le permette inoltre di esprimere il pensiero col linguaggio e col linguaggio di scambiare le sue idee cogli altri fratelli della grande famiglia umana. Toglietegli la memoria e l'uomo non comprenderà nè l'affetto, nè la scienza, nè la famiglia, nè la società. Senza di essa per lui non esisterebbe il passato: tutta la vita si ridurrebbe al momento presente, e non obbedendo che agl'istinti più bassi, senza esperienza, senza cognizioni fruttuose, senza il menomo sapere, camminerebbe come un cieco sulla via della vita.

La memoria è dunque il legame indispensabile di tutte le nostre facoltà: quella che aggruppa insieme tutte le nostre nozioni, che risuscita per noi gli esseri perduti e ci permette di amare ancora col pensiero coloro che non vediamo più cogli occhi: è la facoltà, insomma, a cui l'uomo deve ad un tempo la sua vigoria intellettuale e i suoi sentimenti più delicati.

---

(1) La fantasia od immaginazione, che sono la stessa cosa (*idem sunt*) secondo S. Tommaso, vengono da lui definite quasi un tesoro delle forme sensibili: ***Phantasia sive immaginatio est quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.*** (*S. Th.*, I, q. 9. 78. a. 4). — La *memoria*, poi, spesso nei filosofi antichi significa pure l'immanenza abituale del vero nella mente (giusta la probabile etimologia del *memini* latino dal verbo *maneo* come dire *manet alta mente repostum*) onde è detta *thesaurus notitiarum*, V. S. Agost. *De Trinit.*, XI, cap. 7. — S. Tommaso scrive: « Intelligibile est in intellectu tripliciter: primo quidem habitualiter vel secundum memoriam ut Aug. dicit in X *De Trinit.*, cap. 8; secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum; tertio ut ad aliud relatum. » (*S. Th.* p. 1, q. 107, a. 2.)

Digitized by Google

5. Ma come spiegare la meravigliosa forza fantastica da cui la memoria dipende e che ne rende possibile l'esistenza? Come spiegare il *riconoscimento* che nella memoria ha luogo? Ecco due interessanti questioni a cui tenteremo dare una breve risposta.

Le immagini che scompariscono dal nostro orizzonte psichico non bisogna credere puerilmente che si siano celate in un nascondiglio oscuro, dal quale possano all'occasione sbucar fuori, sarebbe come pretendere, secondo l'arguto esempio dell'Ardigò, che una nota suonata da un organetto, perchè ricomparisce dopo un certo giro, fosse nascostamente continuata a suonare nell'intervallo. È probabile che in più casi immagini ed idee restino inconscie, giacchè l'inconscio difficilmente si può negare del tutto: ma questo non può ammettersi sempre, e in ogni modo esse hanno bisogno di condizioni che le facciano perdurare; le idee hanno d'uopo del fenomeno sensibile corrispondente, e le immagini del fenomeno psicologico e fisiologico, sicchè la spiegazione della loro persistenza e della loro reviviscenza è sempre da dare. Tale spiegazione bisogna ricercarla e nell'anima e nell'organismo che a lei è unito. Nell'organismo è naturale che il movimento prodotto da uno stimolo esterno lasci come una tendenza che ne agevola la ripetizione. e più volte questo movimento è prodotto, tanto maggiore è questa tendenza: ond'è che per studiare qualche cosa a memoria (ad esempio la lezione) la si ripete parecchie volte (1), e se si vuol imparare a suonare il pianoforte bisogna snodar le dita con lungo esercizio. Allora il movimento nell'apparecchio nervoso trova una via più facile, una via *di minor resistenza,* come dice lo Spencer. — Quanto all'anima poi bisogna ricordare il principio

(1) Spesso convengono a questo proposito fenomeni curiosi. Qualche volta si vuol recitare una cosa imparata, e bisogna non rifletterci (se no ci s'imbroglia) ma lasciare svolgersi quasi i movimenti da sè come un orologio che si scarica. È un caso di quello che lo Spencer chiama *automatismo.*

Digitized by Google

generale che un ente coll'atto con cui è tende a mantenersi nell'esistenza, epperò il principio senziente che dalle sensazioni esterne (anche se dolorose, per ciò che hanno di positivo) ha ricevuto sviluppo ed ampliamento della sua attività sensitiva, tende a ritenerle e quindi risuscitarle e associarle appena qualche leggiero stimolo gliene dia occasione, e se la tessitura dell'organismo sano vi si presta. Onde avviene che dopo udita una bella musica, *la dolcezza ancor dentro mi suona,* e mi compiaccio anche dopo molto tempo ripetermela: il tempo felice ricordato nella miseria produce il massimo dei dolori: e i ruscelletti del Casentino colla loro immagine asciugano la lingua del falsario mastro Adamo nell' Inferno Dantesco. È pertanto la fantasia niente più che una continuazione che il principio senziente fa delle sensazioni già avute, e in quanto ne promuove questa continuazione con la sua attività è attivo, ma in quanto soggiace ad esse è poi passivo come nelle sensazioni esterne. In che modo però può il principio senziente rivocare così vivamente tali sensazioni da vincere alle volte in intensità quelle prodotte dall'agente esterno? Sicuramente coll'agire esso sull'organismo alla maniera che vi agisce l'agente esterno stesso. Si può dire certo che il corpo ritiene quella disposizione e quell' attitudine che è propria di un dato sentimento speciale, e che consiste ora in questa ora in quella modificazione molecolare ed intima, ora in questo o in quel moto e agitamento di umori, di linfe, di centri, di molecole nervose, ecc. Ma ciò non basta a spiegare tutto il complesso di fenomeni che riguardano la fantasia, massime le vivacissime immagini delle cose che si riproducono in noi anche dopo lungo tempo. Il Rosmini ha esposto in proposito nell' *Antropologia* una congettura (appoggiata ai fatti dell'esperienza e all'induzione) secondo la quale attribuisce all'anima la forza di rinnovare effettivamente con più o men di efficacia le sensazioni avute. Perciò egli considera i filamenti nervosi come

Digitized by Google

aventi due estremità, l'esteriore che finisce alla superficie del corpo umano, e l'interiore che finisce nel sistema nerveo cerebro-spinale. La legge dello svegliarsi una sensazione nell'animale si è « che debba precedere un oscillamento o tremito nel filamento nervoso corrispondente. » Ora dunque questo scotimento del nervo può esser cagionato da due sorta di stimoli, secondo le due estremità del nervo medesimo: la prima è quella dei corpi esteriori che stimolano di fuori il nervo colle loro impressioni, l' altra è interna, cioè lo stimolo è la stessa attività dell'anima, la quale per continuarsi o riprodursi quella sensazione, muove il nervo dall'altra estremità. Se pertanto quest'azione dell'anima produce nel nervo una vibrazione simile a quella dello stimolo esteriore, deve conseguentemente apparire un sentimento simile alla sensazione provata (1). Nel primo caso si avrebbe un moto *centripeto*, nel secondo un moto *centrifugo*. — Che l'anima possa muovere il suo corpo non è dubbio: nè solo le membra maggiori, come le gambe, le braccia, la testa e il tronco, ma ben anche le parti minutissime (chè, infine, è pei nervi che si contraggono i muscoli e si muovono tutte le membra), e ciò è dimostrato specialmente da tutte le maravigliose operazioni dell'istinto di cui parleremo. Che poi questi moti abbiano origine nella massa interna del sistema cerebro-spinale ove il sentimento eccitato è più intenso, è anche cosa certa, perchè quivi è il centro della vita organica e di ogni movimento istintivo. Del resto fino i volgari sanno che la testa, e il cervello, sono simboli dell'intelligenza: non già perchè l'intelligenza sia materiale, o loca-

(1) *Antrop.* p. 222. — Nella Psicologia (n. 1585) con una teoria simile spiega i colori immaginarii, consecutivi e complementari, mediante una riflessione del movimento nervoso dall'interno all'esterno. — Bisogna però dire che il Malebranche nel libro II della sua opera principale (*De la recherche de la vérité*) spiegava l'immaginazione in un modo analogo, mescolato però degli errori dell'occasionalismo e degli spiriti vitali del Cartesio.

Digitized by Google

lizzata, o una potenza organica: ma perchè l'encefalo è specialmente il centro onde hanno origine i moti fantastici, è come a dire l'organo della fantasia, la quale a sua volta è la base della memoria, vita, come dicemmo, dell'intelligenza medesima. Leso il cervello e indebolitavi la circolazione, la nostra memoria e conoscenza vien meno: di mano in mano invece che il sangue vi penetra di bel nuovo nelle sue vie, la memoria e la cognizione si risuscitano come se noi penetrassimo in luogo oscuro con una face in mano. Quando ci siamo dati ad un lavoro intellettuale eccessivo, dov'è che sentiamo la stanchezza? Al cuore, allo stomaco, al tronco? No, al cervello: ed abbiamo *mal di capo,* specialmente nella parte anteriore. La frase *impallidire* o *ingiallire sui libri* ha dell'inesatto: anzi si arrossisce per congestione risultante dall'affluenza del sangue al capo, il quale accorre sempre in gran copia là dove c'è più lavoro e moto (1). Le malattie di cervello producono nell'uomo disordini intellettuali, una soppressione più o meno completa delle manifestazioni dell'anima, e l'idiotismo. La distruzione degli emisferi cerebrali, annienta la vita intellettuale.

L'anima è, senza dubbio, l'unica forza vera che cade nella esperienza, ed i movimenti interni che accompagnano l'immagine, come i movimenti provenienti dall'esterno accompagnano la sensazione, non è maraviglia che siano o riprodotti o secondati da questa forza. — Si può chiedere come mai l'anima possa scuotere i centri nervosi in quel modo preciso che è necessario per ottenere le immagini dei diversi colori e delle diverse forme; ma oltre quanto si è detto della via di minor resistenza,

---

(1) Tuttavia la frase può prendere un giusto valore applicata a significare l'anemia e l'illanguidimento della circolazione che si verifica in quelli dati alle occupazioni intellettuali e ad una vita troppo sedentaria, in confronto della salute florente di coloro che menano vita attiva e son dediti a lavori manuali. — Quanto è detto qui, poi, può servire di commento equo, senza paradossi, per la teoria di chi vuol accomunare all'ingegno ed al genio or l'una or l'altra malattia del sistema nervoso.

Digitized by Google

si può anche rispondere che, com'essa anima muove braccia, gambe e altre membra senza conoscere il complicatissimo meccanismo estrasoggettivo messo in moto, bensì solo col seguire e secondare il fatto soggettivo, similmente qui, per il nesso tra corpo soggettivo ed estrasoggettivo, quando l'anima muove quello, ch'è infigurato affatto, avvengono i movimenti in questo. — Altri potrà domandare come mai, quando vi è a un tempo sensazione ed immagine, i centri nervosi possano muoversi a un tempo in modo debole per l'immagine e forte per la sensazione; ma la risposta è pur semplice, giacchè i movimenti dovuti a stimoli diversi è un fatto certo che nel centro possono coesistere, come coesistono più scotimenti nell'acqua e nell'aria senza interferire sempre e del tutto (e del resto interferiscono anche immagini con sensazioni, o tra loro): altrimenti neppure sarebbero possibili due sensazioni esterne uguali pel contenuto e differenti per intensità, che tuttavia coesistono di fatto. — Il movimento dei centri nervosi per le immagini, analogo a quello che avviene in essi per la sensazione, ma prodotto da impulso interiore invece che esteriore, è tanto evidente che generalmente si vede ammesso nella psicologia e nella fisiologia, e lo provano innumerevoli fenomeni, quello delle allucinazioni nell'infiammazione cerebrale, nell'ebrietà, ecc. Ma sul suo propagarsi dal centro, cosa affatto secondaria all'ipotesi, alcuni fatti potrebbero presentare dei dubbi. I medici hanno verificato dei casi di malati in cui i nervi erano più o meno completamente distrutti, quantunque vi fossero le allucinazioni corrispondenti perfette. Esquirol cita fra gli altri quello di una donna cieca e maniaca che vedeva le cose più strane, ed all'autopsia presentò i nervi ottici atrofizzati dall'incrocio fino al globo oculare: e quello di due donne assolutamente sorde che avevano il solo delirio di udir sempre parlare e disputare (1). Cionon-

(1) Taine, *op. cit.*, I, p. 252.

Digitized by Google

dimeno questo non dimostra ancora che un'azione centrifuga nell'apparecchio nervoso, almeno per un certo tratto, non avvenga: e poi, se anche in questi casi particolari non avvenisse, non vorrebbe dire che non avvenisse nei casi normali, come la sensazione degli amputati ha luogo senza che lo stimolo tocchi la gamba, ma negli altri casi ha luogo quando lo stimolo la tocca e viene proprio dalla periferia. In conclusione, pertanto, è accertato che le sensazioni e le immagini sono antagoniste, e mentre le une si fortificano le altre vengon meno: è dunque probabile che nel sistema nervoso i due processi fisiologici siano antagonisti pure (1).

6. Quanto alla memoria, ed al riconoscimento che in essa avviene, bisogna osservare che non basta ad essa la reviviscenza dell'immagine; è necessario, oltre a questo, ch'essa immagine sia *riconosciuta come tale,* che sia quindi *riconosciuta come residuo d'una sensazione,* che sia *proiettata nel passato,* e per di più *proiettata nel passato* MIO. Che riviva un'immagine in me è *reminiscenza;* ch'io la riconosca, la collochi nel passato, nel *mio* passato, e per essa ricordi tutta una serie d'avvenimenti lieti o tristi, questa è *memoria.* Richiamare alla mente dei versi è *reminiscenza:* riconoscere di chi sono, e, secondo la lontananza, quando e dove e come li ho letti, è *memoria.* La nostra memoria è assai più ristretta della nostra reminiscenza. Pure anch'essa si dà, e le immagini vengono riconosciute come residuo di sensazioni, e proiettate nel nostro passato. Come avviene ciò? — Già abbiam visto che il riduttore dell'immagine è specialmente la sensazione presente, non tanto in quanto la diminuisce d'intensità, ma in quanto le leva l'aspetto allucinatorio di realtà esteriore: dacchè talora si hanno immagini vivissime (come i pittori ed i poeti hanno) ma senza con-

(1) Il Taine spiega questi fenomeni con un'ipotesi che, se non è identica a quella del Rosmini, le rassomiglia molto (*Op. cit.*, vol. II, p. 42).

Digitized by Google

fonderle con gli oggetti esterni che la sensazione ci rappresenta. Così leggendo un romanzo o vedendo un dramma teatrale ci lasciamo andare all'illusione immaginaria ogni momento, ed ogni momento la rettifichiamo mediante le sensazioni attuali e tutto il complesso di circostanze ben nette che riducono le immagini: tanto che ora ci commoviamo ai casi descritti o sceneggiati, ora ammiriamo l'autore o gli attori. Quando dunque rivive in me l'immagine d'una cosa o persona veduta, mentre che colla vista attualmente vedo tutt'altre cose o persone, la sensazione d'ora mi fa ridurre l'immagine a cosa interna affatto, e per ciò stesso me la fa apparire come residuo di una sensazione che si proietta nel passato. Per esempio ho visto un ciliegio carico di frutti. Passo ora alcuni mesi dopo e lo rivedo senza. Ma mentre adesso lo guardo, rivive in me l'immagine dello stesso albero co' suoi bei frutti rossi, lo *riconosco* per il medesimo, e faccio il confronto tra quello ch'era e quello che è. Perchè mai? Perchè vi è contrasto tra la sensazione attuale e l'immagine, e allora questa, come più debole, si stacca da quella e si riporta in certa guisa all'indietro, in un altro ambiente. Potrebbe anche darsi che la sensazione e l'immagine fossero eguali pel contenuto, vale a dire ch'io rivedessi il ciliegio carico di frutti e mi ricordassi d'averlo veduto altra volta, nella stessa posizione, in una giornata ugualmente bella di sole, e così via. È veramente poco probabile che le due vedute non siano collegate in qualche modo ad associazioni diverse d'immagini: ma fossero i due quadri pur eguali nel contenuto (come possono essere uguali appunto due sensazioni); poichè son distinte nell'intensità, la più debole viene respinta all'indietro, e tra le due si può frapporre anche una lunga fila d'altre immagini. Non è quindi *il passato* che *il presente fuori del presente della sensazione* (1). Il contrasto, poi, che c'è tra la sen-

(1) Tale spiegazione è quella del Taine (*Op. cit.*, vol. II, p. 34 e segg.) benchè non siano accettabili molte opinioni particolari con cui l'accom-

Digitized by Google

sazione attuale e l'immagine può nascere pure tra più immagini, e allora esse si trasportano l' una dietro all'altra e formano una serie di cui son avvertiti i punti principali. Immaginando che questa serie di rappresentazioni si avanzi nell'altro senso abbiamo la rappresentazione del *futuro*, i cui elementi sono meno determinati.

Si badi tuttavia: come mai l'anima nostra potrebbe proiettare le sensazioni nello spazio se in qualche modo lo spazio non ci fosse e non fosse da lei sentito? Noi abbiam già accennato più volte che essa deve avere un tal sentimento. Similmente non potrebbe l'anima proiettare le immagini nel passato e formarne la serie temporale, se per queste proiezioni non ci fosse un sostrato, *un luogo*, se è lecito dire. Supporre che il tempo sia formato da queste proiezioni è quanto supporre che le linee centesimali tracciate sopra un regolo formino il regolo stesso. Lo misurano, non lo formano: e lo possono misurare solo perchè prima è. Così nell'anima è a credersi vi sia un sentimento e una coscienza della propria durata identica di fronte al mutarsi delle cose, e ciò costituisca il fondamento su cui le proiezioni descritte si collocano misurando il tempo, come colla sensazione e le proiezioni ad essa relative vien misurato, non creato, lo spazio. Pertanto il fatto della memoria, con cui la mente, conscia della sua medesimezza, abbraccia tutta una serie di atti successivi nel passato, guidata e sostenuta dalle immagini presenti, è una prova, come dicemmo, dell'identità dell'anima umana. Senza tale coscienza, e

---

pagna, del James (*Op. cit.*, vol. I, p. 653 e segg.), del Bonatelli (*Op. cit.*, p. 81 e segg.). È da notarsi poi che le immagini (quindi anche le percezioni) richiamate hanno quasi sempre contratto nuove relazioni ed associazioni, mentre son rimaste latenti, per un lavorìo inconscio; dimodochè si riproducono con un diverso accompagnamento e un diverso timbro, come se uno stesso suono fondamentale si riproducesse con diversi suoni armonici. Talora pure l'immagine di *tempo passato* è legata all'immagine stessa; quando la sensazione è finita e noi diciamo: « *Anche questo è passato!* » è naturale che ripresentandosi allo stato d'immagine, l'immagine di passato le sia collegata. Così quando si lega ad una *data*.

Digitized by Google

quindi senza l'intelligenza, il fenomeno non può essere spiegato nella sua pienezza.

La sensazione non basta a farci *conoscere* le cose: oltre ad essa, abbiam visto, ci vuole un giudizio della mente che affermi l'esistenza della cosa sentita, e in ciò consiste la cognizione. Ora l'intervento della mente, necessario al conoscere, è pur necessario al *riconoscere*, alla memoria. Quando noi abbiamo una sensazione attuale, la mente, l'anima nostra, ha coscienza che questa sensazione è prodotta da un agente esteriore che la mente stessa afferma colla *percezione*. Così quando rivive in noi, per qualunque motivo, una sensazione passata, essa ha modo di distinguerla dalla sensazione attuale riferendo questa, perchè più viva nella coscienza, all'agente esteriore attuale, quella, meno viva, a stimolo interno traccia di azione esterna: ritiene adunque *presente* l'una e proietta nel *passato* l'altra risalendo a un concetto consapevole di tempo (1). Si aggiunga a ciò che l'anima proietta le immagini non solo in un passato qualsiasi, ma *nel suo proprio passato*, e quindi si vede ancora quanta parte abbia nella memoria la coscienza della propria identica durata. Se questo non fosse, la coscienza stessa verrebbe distrutta, perchè nulla di quanto si ha coscienza dura l'istante fulmineo di cui a rigore sarebbe fatto il presente. Mentre io scrivo uno frase e ne ho coscienza, non ho solo coscienza di una sillaba o di una lettera, ma di tutta la frase, e questa pluralità di elementi m'è dinnanzi in uno sguardo solo. A buon diritto, quindi, il Rosmini trae una prova della semplicità dell'anima anche dalla coscienza e dal concetto che abbiamo del *tempo* (2).

---

(1) Gli animali, si dice, *riconoscono*: il cane riconosce il suo padrone. Ma se non si concede ad essi l'uso d'una vera e propria intelligenza, questo modo di dire è affatto figurato. Nel cane, colla sensazione del padrone, rivive per associazione tutta una serie d'immagini che producono a lui un sentimento piacevole manifestato all'esterno. Come però la sensazione o la percezione sensitiva non si può chiamar *conoscenza*, neppur questo si può chiamar *riconoscimento*, se non per una certa analogia.

(2) *Antrop.*, n. 428, *nota*.

Digitized by Google

Colle sensazioni che si proiettano e dispongono nello spazio, colle immagini che si proiettano e dispongono nel tempo, l'attività dell'*Io* s'ingrandisce in estensione ed intensità. Allorquando le immagini per l'associazione rivivono in noi, rivive, come abbiam detto, la percezione, la cognizione, l'idea, e l'*Io* ripiglia in mano gli avvenimenti, i fatti, le notizie che aveva perdute, i sentimenti suoi, i modi di sè stesso che gli erano sfuggiti; vi trova il suo sigillo, il suo carattere, il suo marchio, e se li attribuisce arricchendo il suo presente dei tesori del suo passato. E come lo schema fantastico serve di determinazione all'idea generica, e le sensazioni e le immagini più vive all'idea specifica, parimente l'insieme di esse serve quasi di veste fantastica all'*Io;* che si figura così in determinate concrezioni di spazio, di tempo, di circostanze, di vita, di vicende, di sentimenti. Ma come nè la sensazione nè l'immagine sono l'idea, neppure sono l'*Io*. E perciò il Taine che rassomigliò il concetto dell'*Io* ad un *polipaio d'immagini*, ne ha dato una splendida immagine certo, ma non il concetto. — Con quest'avvertenza possiamo spiegare benissimo le alterazioni e gli sdoppiamenti di personalità che avvengono in certi casi patologici, di cui sono esempi classici sempre citati quello di Félida X... e della signora di Macnish. Félida X..., osservata dal dottor Azam di Bordeaux (1), presentava volta a volta due stati alternativi, allegro l'uno, l'altro triste. Nello stato allegro, essa era allegra e si ricordava di tutta la vita; nello stato triste, essa non si ricordava che degli stati tristi. La signora, studiata dal medico americano Macnish (2), in seguito a un sonno lungo perdette il ricordo di tutta la sua vita anteriore; continuò a vivere tornando a imparare a leggere, scrivere, far di conto, conoscere le cose e le persone che l'attorniavano. Alcuni mesi dopo fu ripresa da un profondo sonno

(1) Dr. Azam, *De l'amnésie periodique ou doublement de la vie.*
(2) Macnish, *Philosophy of Sleep.*

Digitized by Google

e quando si svegliò si ritrovò colle sue cognizioni di prima, e i suoi ricordi, essendosi dimenticata l'intervallo compreso tra i due sonni. Dopo d'allora, sempre in seguito a un sonno prolungato, passò alternativamente da uno stato all'altro vivendo come due vite distinte senza comunicazione e memoria l'una dell'altra, dimodochè la sua famiglia dovette regolarsi sempre in conseguenza. La prima vita di Félida X.... si può rappresentare così:

—V—V—V—V—V—V—

e la seconda così:

— — — — — —

Invece la prima vita della signora di Macnish si deve rappresentare:

— — — — — —

e la seconda così:

V V V V V

Tutto questo non vuol già dire che in questi casi vi siano due *persone,* due *Io,* nel senso profondo e metafisico della parola: ma che l'*Io,* la persona, si riveste di due serie diverse d'immagini e sensazioni, per cause fisiologiche, che dànno l'illusione di due persone diverse, ciascuna delle quali, però, anche secondo le osservazioni di questi medici, mantiene la coscienza della propria continuità, perchè le lacune d'una vita o dell'altra le sente e le attribuisce a sè come dimenticanze. Del resto casi simili, però più semplici, avvengono di frequente nelle malattie, nell'ubbriachezza, nell'ipnotismo, nel sonno normale, ecc. (1). Un malato del D.r Krishaber diceva che si sentiva divenire un altro, e voleva certo dire che sentiva cangiare la serie e gli aggruppamenti delle sue immagini, mentre l'accorgersene gli provava la sua medesimezza. I sonnamboli quando son svegliati restano sorpres-

(1) Maury, *Le Sommeil et les rêves.* — Todd, *Cyclopædia,* art. *Sleep.* — Puel, *Mémoire sur la catalepsie.* — Th. Ribot, *Les maladies de la personnalité,* Paris, 1885.

Digitized by Google

di trovarsi fuori del letto e non si ricordano più di nulla. Spesso i sogni, dimenticati allo stato di veglia, son ricordati in un altro sogno. E il Combes menziona il caso d'un commissionario irlandese che, essendo ubbriaco, aveva lasciato un pacco ad un falso indirizzo, e non si ricordava più quale; ma, ubbriacatosi un'altra volta, se ne ricordò e andò a prenderlo (1). A giudicar bene di questi fatti, quando siano debitamente e scrupolosamente accertati ed osservati, gioverà assai la distinzione che abbiamo fatto tra gli atti dell'anima nostra e la coscienza di essi, tra l'*anima* e l'*Io*.

Le malattie della memoria, dovute alla parte sensitiva che ha luogo in essa, sono l'*amnesia*, la *paramnesia* e l'*ipermnesia*.

Dell'*ipermnesia*, o memoria straordinaria, abbiamo citato esempi al principio di questa lezione. La *paramnesia* è una falsa memoria per cui ci par d'aver visto una cosa od una persona che non abbiamo mai visto, e gli esempi abbondano (2). L'*amnesia* può essere temporanea, periodica, progressiva; totale o parziale. Esempi di amnesia temporanea se ne citano assai. Un signore, narra il Ribot, avendo perduto a trent'anni la memoria di tutto ciò che aveva imparato, si rimise a studiare. Un bel giorno si sentì scosso nella testa e ricordò nuovamente tutto. Una signora, dice il Winslow, dopo una grande emorragia, aveva dimenticato dov'era, chi era suo marito, il nome de' suoi figli, il suo nome stesso: guarì in capo a sette od otto settimane. Un astronomo russo cominciò, scrive

---

(1) Taine, *Op. cit.*, I, p. 158.

(2) Spesso son dovute all'immagine di una cosa che si voleva fare e non si è fatta, ma è rimasta tanto viva che si crede d'averla fatta; come di Balzac si racconta che avendo detto di voler regalare un cavallo a un suo amico, pochi giorni dopo gliene dimandò notizie. Altre volte è dovuta a un'immagine che ci sorge in fantasia e che si finisce a credere realtà, come in certe superstizioni e leggende popolari; e in certi casi di pazzia in cui una persona si crede di condizione ben diversa dalla propria, re, viaggiatore, scienziato, ecc., e si attribuisce fatti od azioni lette o fantasticate (Taine, *Op, cit.*, II, *p.* 219 e segg.)

Digitized by Google

il Taine, a dimenticare uno dopo l'altro gli avvenimenti dei giorni prima, poi quelli dell'anno, poi quelli degli ultimi anni, e così di seguito, fino a non restargli più che gli anni d'infanzia: dopo, la lacuna si riempì in senso inverso e la memoria s'era restaurata tutta, quando morì. Uno scienziato, partito per la Grecia, in seguito a un ribaltamento della carrozza non si ricordò più per qualche tempo il proprio paese, lo scopo del viaggio, il suo nome, la sua scienza. — Dell'amnesia periodica abbiamo citato il caso di Félida X... e della signora di Macnish. L'amnesia progressiva si verifica nei vecchi, nei paralitici, ecc., nei quali il numero dei ricordi che scompaiono va sempre aumentando, e gli ultimi a scomparire son quelli di vecchia data, i primi quelli di data più recente: le lingue nell'ordine inverso a quello in cui si sono imparate. — L'amnesia totale è quando si dimentica assolutameute tutto, il che è quasi impossibile: parziale, quando si aboliscono solo parziali categorie di nomi o di cose o di tempi. Un malato citato dal Taine, ch'era stato da dieci anni ad Edimburgo, non si ricordava più nulla di questo intervallo, mentre ricordava benissimo la vita anteriore. Un signore citato da Abercrombie, dopo aver ricevuto un colpo sulla testa, perdette la conoscenza del greco, restandogli intatte le altre memorie. Un altro dimenticò la musica per lo stesso motivo. Sir Henry Holland disceso in una profonda miniera dimenticò la lingua tedesca che gli era famigliarissima e non potè più parlare coll'ispettore tedesco che l'accompagnava. Un soldato, di cui parla Dagonet, in seguito all'operazione del trapano perdette la memoria dei numeri 5 e 7. — Per ricordare completamente l'immagine di *uomo* bisogna avere: *a)* la memoria motrice per cui *pronunciamo* la parola *uomo*. *b)* la memoria motrice per cui *scriviamo* la stessa parola. *c)* la memoria *visiva* in quanto la riconosciamo scritta, *d)* la memoria *uditiva* in quanto la riconosciamo pronunciata. Mancar della prima è *afemia*, della seconda *agrafia*, della terza *cecità verbale*, della

Digitized by Google

quarta *sordità verbale* (1). Talora l'amnesia si limita a una sola parola o gruppo di parole. Per lo più è dovuta a lesioni cerebrali.

Le qualità d'una buona memoria sono:

1.ª Facilità nell'imparare.

2.ª Tenacia nel ritenere.

3.ª Prontezza nel richiamare.

Con artifici metodici, meglio ancora con una buona educazione e un buon esercizio, essa si rafforza.

Il Taine, con un esempio preso appunto dall'immaginazione, paragona la memoria umana ad un vasto bacino, dove l'esperienza quotidiana riversa incessantemente ruscelli d'acque tiepide; queste acque più leggiere, restano alla superficie coprendo le altre; poi, raffreddate a lor volta, discendono al fondo gradatamente, mentre l'afflusso ulteriore forma la superficie novella. La forma del bacino, gli accidenti della temperatura, le diverse qualità dell'acqua, l'altezza da cui cade, talora eziandio le scosse del suolo, contribuiscono a far sì che alcuni strati profondi e antichi siano ricondotti d'un colpo tutti intieri alla superficie, oppure che alcuni strati superficiali siano d'un colpo intieramente sommersi al fondo (2).

---

(1) Una signora, dopo un attacco di apoplessia, ritrovò le sue idee delle cose, ma non poteva più nominarle, e doveva recarsi sul luogo per segnarle a dito. Un signore aveva cessato d'intendere i nomi *pronunciati*, pur intendendo benissimo i nomi *scritti*. Altri fatti analoghi sono registrati nel *Dictionn. d'hist. naturelle* del Guérin.

(2) *Op. cit.*, I, p. 151.

Digitized by Google

LEZIONE XXXII

Sonno, sogno e sonnambolismo.

1. Sonno e veglia: *sogni*. — 2. Si spiega la loro vivezza e il loro disordine. — 3. Sonnambolismo naturale. — 4. Sonnambolismo artificiale, magnetismo animale o mesmerismo, ipnotismo: spiritismo.

1. La forza e vivezza della fantasia si scorge in un modo tutto particolare nello stato di *sonno*, stato in cui le porte dei sensi esterni si chiudono, e l'animale si raccoglie in un lavorio che ricostituisce e ripara le forze esauste nelle sue relazioni col mondo esteriore. Il Rosmini concepisce l'alternativa tra la veglia e il sonno quasi un moto alterno con cui le estremità dei nervi sensitivi si protendano all'infuori come andando avidamente incontro alle sensazioni esterne, e poi, raggiunto un limite massimo di tensione, si ritraggano all'indentro per lassezza; con che si avrebbero due lentissimi movimenti periodici accordati naturalmente al succedersi del giorno e della notte (1). E' un fatto che l'eccitazione continua sui sensi esterni aumenta progressivamente l'irritabilità del sistema nervoso: in tutte le malattie verso sera cresce quella che suol chiamarsi l'*esacerbazione*, e le veglie prolungate fanno venire la febbre.

Ora se il sonno è calmo, l'encefalo riposa e con esso si ristorano tutte le altre parti dell'organismo che nello stato di veglia gli fanno come da servitori. Non

(1) Rosm., *Antrop.* p. 225. — L'Haller pretende che gustando i sapori le papille nervee s'innalzano visibilmente. È poi citata come sentenza di Ippocrate questa « I movimenti nel sonno dirigonsi all'indietro ».

Digitized by Google

sono sospese al contrario le funzioni della vita vegetativa, che il gran simpatico, a motivo di una certa (non intera come abbiam visto) indipendenza, può compiere anche nell'assenza momentanea del suo duce, il cervello. Quindi continuano nel vero sonno la digestione, la circolazione, la secrezione, ecc., però più rilassate; mentre più energiche si fanno la nutrizione e l'assorbimento ed è perciò più insalubre dormire che vegliare nell'aria infetta. E dunque affatto inesatto rassomigliare il sonno alla morte, come fa il poeta: *Quid est somnus gelidæ nisi mortis imago?* più esatto il paragone della morte col sonno per chi ha la speranza di risorgere in una vita migliore (1). Ma il sonno non è quasi mai affatto tranquillo. Dormendo anche del sonno più profondo, è difficile che ci svegliamo nella stessa posizione. Ciò dimostra che abbiamo obbedito all'impulso di sensazioni od immagini rimaste incoscienti. Senza di ciò noi saremmo rimasti immersi nel *mondo metafisico*, cioè aderenti a null'altro che all'idea dell'essere e al sentimento fondamentale. Invece, col tacere della sensitività esterna si rende più facile il risveglio dell'interna che suscita di frequente immagini e fantasmi assai vivaci, costituenti quelli che noi diciamo *sogni*. Sogni e fantasie in cui nulla ci pare strano: nè la varietà delle immagini, nè il passare velocemente da un'azione ad un'altra, nè le trasposizioni di tempi e di luoghi, nè la grande differenza degli oggetti, nè le combinazioni di uno scioglimento impossibile. In preda al sonno, l'ordine naturale delle cose si smarrisce e la nostra fantasia crea mostri bizzarri, orribili e ridicoli (2). Altre volte le idee si succedono nei sogni tanto logicamente come nella veglia, se non meglio. Molti risolvono problemi, fanno versi,

---

(1) Stoppani, *Il Bel Paese*, ser. XXI.

(2) Velut ægri somnia, vanæ
Finguntur species, ut nec pes, nec caput uni
Reddatur formæ. — Orazio, ad *Pis.*

Digitized by Google

formano progetti con maggior abilità che se desti (1). Spesso l'ordine naturale non è turbato, ma le immagini sono trasformate, ingrandite o rimpicciolite (2).

2. Come si spiega tutto questo lavorio?

α) In prima il solo cessar nelle tenebre di tanti stimoli della nostra sensitività esteriore deve per questo rendere più attiva la fantasia, secondo la legge che *la forza dell'anima tanto è maggiore quanto meno è dispersa nelle varie attività;* onde accade che i sensi si rendon più acuti in quelli che ne hanno perduto qualcuno. Presso i ciechi talora la perfezione del tatto è giunta a sorpassare ogni immaginazione. Saunderson, il matematico cieco di cui abbiam già detto che insegnava l'ottica all'Università di Cambridge, poteva distinguere colla mano, in una collezione di medaglie romane, quelle ch'eran false (3). Uno scultore di Volterra, Giovanni Ganibasio, divenuto cieco a vent'anni, dopo dieci anni riprese l'arte sua e fece una statua di Urbano VIII con rassomiglianza perfetta. A Nauders nel Tirolo morì nel 1853 un altro celebre scultore, cieco fin dall'infanzia, del quale si contano 400 Cristi, e un busto dell'imperatore Francesco Giuseppe (4). Basta vedere come i ciechi leggono i loro libri in rilievo.

---

(1) Klopstock confessò d'aver attinte in sogno molte ispirazioni del suo poema. Voltaire ideò in sogno una delle cantiche della sua *Henriade*. Seckendorf compose un bellissimo canto sulla Fantasia. Tartini la sua celebre *suonata del Diavolo*. Newton e Cardano sciolsero in sogno alcuni problemi di matematica, Laplace se li trovava spesso risolti inconsciamente. Muratori improvvisò in sogno un pentrametro latino molti anni dopo che avea cessato di poetare. Il La Fontaine compose in sogno i Due Colombi, e il Condillac una lezione interrotta la sera (Verga, *Lazzaretti*, 1880. — Lombroso, *Genio e Follia*, p. 89).

(2) Creusa che appare ad Enea:

Visa mihi ante oculos et nota major imago (*Eneid.* II, 773)

Ed Ettore: O quam mutatus ab illo!

(3) Abercrombie, *Inquiry into the intellectual powers*, 50 e segg.

(4) Schopenhauer, *Les quatre racines du principe de raison suffisante*, pag. 61.

Digitized by Google

quasi altrettanto rapidamente che noi i libri stampati. Anche i sordomuti acquistano un'attitudine straordinaria di cogliere i discorsi dal movimento delle labbra; e il Taine cita il caso di uno che era assai incomodo persino a quelli che parlavano sottovoce in un angolo della sala, in francese o in tedesco, purchè nella conversazione non vi fossero molti nomi proprii che stentava a capire (1). — Così s'intende, come anche solo l'oscurità possa favorire spesso l'opera dell'immaginazione, ed è sufficiente citare l'esempio di Cristoforo Wolf che estraeva all'oscuro e a memoria la radice quadrata d'un numero di 42 cifre.

β) Ma la ragione più forte l'abbiamo portata anticipatamente nella passata lezione, ove discorrendo delle sensazioni o immagini abbiam detto che sono fenomeni antagonisti, che quelle d'ordinario riducono queste, ma queste talora sopraffanno quelle fino a produrre l'allucinazione. Così è evidente, che quando le prime tacciono, le seconde si svolgano liberamente e vivacemente.

γ) A queste due ragioni si può forse aggiungere, in via di congettura, anche quella del Rosmini recata da principio che i nervi, sottraendo le loro estremità periferiche dagli eccitamenti esterni, protendano invece e spandano le loro estremità interne, rendendole più suscettibili all'azione sia degli stimoli interni solidi o fluidi, sia all'attività dell'anima stessa sensitiva che effettivamente li muove. Allora si hanno i sogni che provengono:

a) O dall'associazione delle immagini con l'ultima che ci ha occupato nella veglia. Ci si addormenta pensando a una cosa e la si sogna in mille guise bizzarre trasformata e collegata ad altre. Si può cogliere il passaggio dalla veglia al sonno e viceversa, nel cosidetto stato *ipnagogico*. Un'immagine tenuta interna dalle sensazioni, diventa allucinazione non appena si chiudono

(1) Taine, *Op. cit.*, vol. II, pag. 182.

Digitized by Google

gli occhi. Viceversa il sogno svanisce, e tutt'al più passa allo stato d'immagine quando ci svegliamo.

b) O dalle deboli impressioni prodotte da uno stimolo reale. Cartesio morso da una pulce sogna di essere trapassato da un colpo di spada. Alfredo Maury racconta degli esperimenti fatti su sè stesso. Gli solleticano le labbra con una penna: sogna che gli mettono sulla faccia una maschera di pece, che poi gli strappano colla pelle. Si fa tintinnare alle sue orecchie una pinzetta: sogna la campana a martello e di assistere alle giornate del 48. Gli si fa odorare acqua di Colonia: sogna di entrare da un profumiere. Gli si brucia sotto il naso un fiammifero solforico: crede di far un viaggio in mare e che la polveriera stia per saltare. Gli fanno passare dinnanzi agli occhi un lume circondato da una carta rossa: sogna un temporale con tuoni, fulmini, lampi, ecc. Punto dalla freccia del letto sulla nuca, sogna la rivoluzione francese e d'esser condannato e ghigliottinato (1).

c) O dai pensieri abituali nello stato di veglia (2).

---

(1) A. Maury, *Le sommeil et les rêves.* — « Il est bien certain que si nos songes ne prédisent en aucune manière l'avenir, leur signification n'est négligeable ni pour le moraliste ni pour le médecin qui trouvent en eux des enseignements sur les parties inconscientes de notre être. Quelques faits établis scientifiquement le démontrent; un homme rêve qu'il a été mordu à la jambe. Peu de jours après, un abcès se déclare à cette jambe. La nature animale s'était donc sentie touchée en lui, avant qu'aucune trace extérieure ne révélât cette atteinte. (Paul Bourget, *Un cœur de femme*).

(2) Omnia quæ sensu volvuntur vota diurno
Pectore sopito reddit amica quies.

Così Claudiano (*De Rapt. Proserp.* lib. 3). E il Metastasio:

Sogna il guerrier le schiere — Le selve il cacciator,
E sogna il pescator, — Le reti e l'amo.

Somnia fieri (dice Cicerone) ex reliquiis inhœrentibus earum rerum quas vigilans gesseris aut cogitaris. (*De Divin.*, 2).

Immagini del dì guaste e corrotte
Dall'ombre della notte.

(G. B. Guarini, *Pastor Fido*, att. I, sc. IV).

Digitized by Google

Così avviene che, quantunque noi non siamo responsabili dei nostri sogni anche più vividi, per la fulminea rapidità delle immagini, per l'impossibilità di contrapporre ad esse dei riduttori sufficienti, e perchè, in ultimo, più che noi stessi che operiamo son le immagini di noi stessi che ci appariscono dandoci l'illusione di fare e operare; tuttavia i sogni giovano spesso a rivelarci aspetti ignorati della nostra natura, tendenze secrete ed incoscienti.

Da quali cagioni mai derivano il disordine e la stranezza che spesso si osserva nei sogni? Prima di tutto noi li diciamo disordinati e strani quando le immagini suscitate nel sonno non corrispondono all'ordine che ci danno le sensazioni esterne. Ora il disaccordo tra il mondo fantastico e il mondo esterno è dovuto a ciò che altre sono le cause che risvegliano le immagini, altre sono quelle che producono le sensazioni esterne. Le immagini son destate da cagioni interne, come si è detto: le quali, essendo in noi medesimi, possono simultaneamente agire sopra di noi. Per contrario, le sensazioni esterne sono in noi suscitate da agenti che son fuori di noi; i quali non essendoci sempre presenti, sempre non possono operare sopra di noi, e quando siamo in un luogo potremo bensì sentire l' azione di alcuni, ma ci sarà impossibile sentire l' azione di tanti altri. Così, per es., mentre sono in questa camera potranno operare sopra i miei sensi questi oggetti circostanti, ma non gli oggetti lontani. All'incontro, possono benissimo suscitarsi in me contemporaneamente immagini di oggetti fra loro lontanissimi e anche di oggetti che furono un tempo, ed ora non più, perchè tali immagini non pervengono dagli oggetti corrispondenti, ma da cause interne che sono sempre in me. — Che se invece di paragonare i due mondi fra di loro li consideriamo ciascuno in sè, si vedrà che vi ha ordine nel mondo della fantasia, come in quello della esterna realtà. Le immagini sono tra loro collegate mirabilmente, come le cause che le producono;

Digitized by Google

e l'ordine ci apparirebbe più maraviglioso se più a fondo potessimo conoscere e la natura dell'anima e i vincoli onde sono connessi gli stimoli interni che operano sopra di essa. — Del resto il disaccordo tra il mondo fantastico e il reale ha luogo anche nello stato di veglia, non solo del delirio e nella pazzia ma anche nelle *distrazioni*, quando la forza fantastica si lascia andar dietro senza nessun freno alle naturali leggi dell' associazione (1).

3. Se il sogno ha grande intensità, il moto e la parola esterna si uniscono a queste sensazioni interne. Si parla ad alta voce, si canta, si gesticola, si agita per visioni fantastiche tanto potenti che par proprio di vedere, di udire, di toccare ciò che si vede solo colla immaginazione *(sonniloquio)*. — Prolungandosi il sogno e rimanendo sveglia la parte dell'encefalo che presiede ai movimenti volontari del sistema muscolare, il sogno prende un carattere tutto speciale e diventa uno stato dei più straordinari, ma anche dei più rari, dell'economia umana: il *sonnambolismo naturale*. Una delle differenze principali fra le immagini dei sogni e le immagini del sonnambolismo, è questa, che quelle non rispondono alla realtà esterna, sono delle scene nuove che va componendo la fantasia a suo grado; laddove queste corrispondono esattamente alla realtà esterna, cioè non sono che l'eccitamento e la riproduzione delle sensazioni avute, senza che l'immaginazione le alteri, le scomponga e le ricomponga, come fa nei sogni, quasi giocolatore

(1) Il disordine delle immagini produce disordine nelle percezioni e nelle idee, com' è naturale; ma in mezzo a questo caos l' intelligenza mantiene ancora sovente i nessi logici, tanto nel sogno, come nella pazzia, come nelle allucinazioni temporanee. Quell'ubbriaco, che giunto nella sua strada e vedendo tutte le case a girare, cavò di tasca la chiave aspettando che la porta di casa sua gli passasse davanti, dal suo punto di vista, e date le sue percezioni, era logico.

Digitized by Google

che prende ad illudere i riguardanti (1). Sono un sogno ordinato ed estremamente vivo. È per questa fedelissima riproduzione fantastica del mondo esteriore quale glie l'hanno data le sensazioni esterne, che il sonnambolo eseguisce talvolta operazioni difficilissime senza l'aiuto de' sensi. Si hanno esempi curiosi. Nell' *Enciclopedia* di Diderot e d' Alembert (2), leggesi che l' Arcivescovo di Bordeaux, uomo saggio e virtuoso e quindi fededegno, racconta che essendo nel Seminario aveva conosciuto un seminarista sonnambolo, il quale si alzava di notte, andava al tavolino e scriveva prediche. Scritta una pagina la *rileggeva,* se rileggere può dirsi un' operazione fatta ad occhi chiusi; e qualora alcunchè non gli andasse a genio, correggeva. Avendo scritto in un luogo *ce divin enfant,* rileggendolo corresse *divin* con *adorable,* e naturalmente, secondo le leggi della grammatica, cambiò *ce* in *cet.* Scriveva anche musica, tirava i righi, metteva a' lor luoghi le chiavi, i diesis, i bemolli, disegnava le note e scriveva sotto di esse le parole. Una volta scrisse le parole troppo larghe in modo che non cadevano sotto la nota corrispondente, ma non tardò ad accorgersene e cancellò tutto rifacendolo meglio. Che non adoperasse affatto gli occhi poterono persuadersene mettendogli uno schermo tra questi e la carta su cui scriveva senza che neppur se ne accorgesse, e cambiandogli destramente il foglio scritto, mentre si poneva a rileggerlo, con uno bianco della medesima grandezza: e allora scrisse le correzioni nei punti corrispondenti a quelli del foglio toltogli. — Di simili esempi se ne leggono a bizzeffe, ma la spiegazione non è difficile. Il sonnambolo dirige le sue operazioni esteriori dietro gli oggetti interni e fantastici, senz'alcun bisogno ch'egli vegga o senta gli oggetti

---

(1) Rosmini. Lettera al dottor Luigi Preialmini sui fenomeni del sonnambulismo artificiale (*Apologetica*, p. 454).

(2) Art. *Somnambulisme.*

Digitized by Google

esterni e reali: perciò quando gli si ponga un nuovo oggetto nella stanza o dinnanzi a' suoi passi, egli v'intoppa, se ne mostra stupito, si confonde nelle sue operazioni e tenta aiutarsi col tatto. Opera egli adunque in armonia cogli oggetti esterni, perchè essi si trovano in armonia colle sue immagini, le quali sono la norma delle sue azioni e quelle che propriamente iniziano, dirigono ed ammisurano gli esterni movimenti (1). Così, quanto al rileggere lo scritto, convien dire che nello stesso tempo in cui la mano scriveva, la fantasia internamente si formava l'immagine non solo del foglio bianco di carta, ma di tutte le lettere che tracciava successivamente la penna scrivendo; di modo che nella fantasia rimaneva la lettera scritta, per così dire, fedelmente come rimaneva scritta sulla carta; e quindi il sonnambolo poteva rileggerla nella sua fantasia e correggerla. E importa molto il notare che anche l'uomo in veglia, il quale legge ad occhi aperti, non legge punto sul foglio di carta che ha innanzi, ma dentro di sè medesimo. Egli, infatti, legge per la sensazione che viene in lui suscitata dai raggi di luce, i quali rimbalzati sul foglio di carta vanno a percuotere il suo nervo ottico. Ora è troppo evidente che la sensazione è in lui, e che sarebbe assurdo il pensare che fosse sul foglio di carta o in qualche altro luogo fuori del soggetto che vede. E se egli tien presente il foglio di carta, lo fa perchè produca e tenga viva in lui la sensazione: ma questa è necessariamente in lui ed è impossibile sia fuori. Tanto il sonnambolo, adunque, quanto l'uomo operante in tutta veglia, regolano i loro movimenti non già sulla norma degli oggetti esterni, come sembra e volgarmente si crede; ma sempre sulla norma delle modificazioni interne del proprio sen-

(1) Prima che la psicologia moderna desse tanta importanza agli effetti motori delle immagini, il Rosmini aveva dimostrato che l'azione istintiva e spontanea, generatrice dei movimenti, prende la sua forza dai fantasmi (*Antrop.*, l. II, sez. 1).

Digitized by Google

timento, sulle sensazioni ed immagini che sono in lui, e non fuori di lui. La differenza sola, fra il sonnambolo e l'uomo in veglia, è questa, che le sensazioni di quest'ultimo son tenute vive e riprodotte dalla continua azione degli oggetti esterni sopra i suoi organi; laddove le sensazioni del sonnambolo si rendono vive continuamente dall'interna forza della fantasia la quale nell'uomo desto non dà, nelle stesse circostanze, che immagini pallide e languenti (1).

Questa gran forza della fantasia in detti casi rende anche spiegabilissimo perchè il sonnambolo ne sia inconscio allo svegliarsi. Infatti l'uomo non ha mai coscienza de' proprii atti se non allorquando ripiega la riflessione sopra di essi, il che egli fa facilmente in veglia, difficilmente nel sonno. Il ripiegamento della riflessione sopra di sè e de' proprii atti può essere impedito o tolto all'uomo da più cagioni, e fra l'altre anche dalla sola veemenza dell'atto di cui non si ha o si perde la coscienza; il quale rapisce a sè tutta la forza dell'anima, sicchè non le resta più virtù alcuna da spendere nel riflettere su di sè stessa, ond'è che rimane inconscio (estasi, rapimenti, distrazioni per una preoccupazione qualunque ecc.). Ora è palese che nel sonnambolismo l'interna sensitività è oltremodo attuata. Qual maraviglia adunque se questa grande attuazione sottragga all'anima ogni virtù che potrebbe impiegare a riflettere, e le impedisca così di formarsi la coscienza?

Alle volte però una certa coscienza od immagine di

---

(1) Il pericolo che c'è a svegliare un sonnambolo è dovuto alla vivezza dell'immaginazione che gli fa credere d'essere proprio in quel mondo apparente, e lo spavento di passare improvvisamente da questo al reale sarebbe grandissimo, tanto più se si trovasse in qualche posizione arrischiata che la sua fantasia non gli mostrava tale. Perderebbe la sicurezza, e la vertigine lo farebbe precipitare.

Digitized by Google

coscienza ha luogo, e si verifica quel fenomeno da cui Dante trasse una stupenda similitudine:

> Come colui che suo dannaggio sogna,
> Che sognando desidera sognare
> Sì che quel ch'è, come non fosse, agogna,
> Tal, ecc. (1).

4. Come abbiam veduto, il sonnambolismo è uno stato naturale dell'uomo; ma questo stato può essere artificiosamente provocato. Certi maneggi che hanno per effetto di stancare il cervello e promuovere il sonno (specie nei cervelli aventi debolezze insite e predisposizioni da natura) possono suscitare la manifestazione di tutti i fenomeni proprii a tale stato. Questo fatto scoperto o almeno divulgato sotto tale aspetto dal Mesmer (medico viennese — 1779) fu detto *magnetismo animale* o *mesmerismo.* Allora ebbe un carattere molto misterioso. Ma il dottor Braid scozzese (1841) lo identificò col sonnambolismo e lo chiamò appunto *ipnotismo,* sotto il qual nome è oggidì molto in voga. Come tale era già pure considerato dal Rosmini nella lettera citata, scritta il 2 marzo 1841 (2). Si osserva in generale una esalta-

(1) *Inferno,* c. XXX, 136. — Anche Socrate nel *Teeteto* accenna a queste immagini di coscienza, quando in sogno ci par di narrar sogni, od osservare la strana somiglianza tra la veglia e il sonno (158, C.). - Scrivendo questa lezione m'è accaduto la notte di sognare una lieta notizia; e, preoccupato della differenza tra l'immagine e la sensazione, mi venne il sospetto di sognare, sicchè volli accertarmene (sempre in sogno) toccandomi e riflettendo ben bene, persuadendomi ch'ero sveglio. Solo quando mi svegliai per davvero, mi accorsi dell'errore. Fatti simili hanno condotto Adolfo Garnier, buon filosofo moderno, alla sua teoria sulla maniera con cui si opera la distinzione tra il sogno e la veglia. Questa distinzione, secondo lui, si fa solo quando si pone di fronte l'illusione e la realtà quando le due sensazioni sono messe in contrasto; e non può farsi altrimenti. Con ciò si riconosce l'errore soggettivo, e l'anima torna di fuori come dice Dante (*Purg.* XV, 116);

Alle cose che son fuor di lei vere.

(1) Come le digestioni influiscono sui sogni, e la malattia di qualche viscere addominale produce convulsioni (specie nei bambini e nelle ragazze ammalate — isterismo —); così si credette da qualcuno doversi

Digitized by Google

zione così straordinaria della sensitività che rende i sensi suscettibili a stimoli diversissimi dai loro normali, e sembra che essi sensi si trasportino e confondano l'uno nell'altro. Si suol supporre in questo stato una visione senz'occhi. Ma questa è una maniera di parlare molto inesatta. Senz'occhi non c'è visione propriamente detta, ma il tatto può diventare tanto fino che il sonnambolo parla come se veramente vedesse. Si sa che de' ciechi nati distinguono al tatto i colori, ma non è che li vedano, sibbene una minuta differenza tattile nelle due stoffe li mette in grado di dire quale delle due noi chiamiamo bianca e quale nera. Molti fatti si possono citare in proposito. Il Braid narra di un soggetto che da sveglio non poteva sentire il tic-tac d'un orologio a più di un metro di distanza, mentre essendo ipnotizzato lo sentiva a 12 metri e andava diritto all'orologio senza esitare: di altri che sentivano un soffio della bocca, un movimento della mano o del ventaglio alla distanza di 20 o 30 metri, e se ne ritiravano (1). Queste esperienze furono riprese dal Dottor Azam e variate, con gli stessi risultati. L'udito raggiunge, egli dice, una tale acutezza, che una conversazione può essere intesa a un piano di sotto. Lo stesso dicasi degli altri sensi. « Io ho visto scrivere correttissimamente frapponendo un grosso libro tra il viso e la carta; ho veduto infilare un ago finissimo nella stessa

---

riporre la causa del magnetismo animale nel gran simpatico. Ma ciò è inammissibile. Il sonno ha la sua sede e la sua causa prima nel cervello e non nel basso ventre: tutt'al più questi fatti recano una conferma a ciò che abbiam detto sull'unione fra i due sistemi nervosi; poichè avremmo qui il caso d'un'azione riflessa del sistema cerebro-spinale sul gran simpatico che agisce sulla circolazione del sangue, producendo ischemia cerebrale. L'ipnotismo vien suscitato specialmente dall'azione cagionata sugli occhi dalla presenza d'un oggetto brillante guardato attentamente per alcuni minuti. Così i fanatici greci del Monte Athos si gettano in lunghe estasi catalettiche guardandosi fissamente l'ombelico; e i fakiri dell'India fissando per un quarto d'ora la punta del naso. Basta però spesso, in un soggetto abituato e docile, la volontà dell'ipnotizzatore.

(2) Braid, *Neurhypnology*, 69,

Digitized by Google

posizione, camminare in un appartamento cogli occhi intieramente chiusi e bendati; tuttociò senz'altra guida reale che la resistenza dell'aria e la precisione perfetta dei movimenti regolati dal senso muscolare in istato d'iperestesia » (1). È mirabile quel che racconta pure sull'iperestesia del senso della temperatura. In alcuni soggetti esso era acuito in modo così straordinario, che se alla distanza di 30 o 40 centimetri si presentava loro un corpo freddo o semplicemente la mano aperta, accusavano immediatamente di provare una sensazione di freddo o di caldo, che prendeva qualche volta le proporzioni di un vero dolore. Sono stati inventati dei termometri tanto sensibili da notare l'entrata di una persona in una camera. Vi sono dei soggetti che raggiungono questa medesima sensibilità: infatti, l'isterica del Dr. Azam poteva contare in questo modo il numero delle persone che la circondavano. Così si dica dell'iperestesia rispetto alla luce, alla calamita, ecc. Questi fatti d'iperestesia vengono spiegati col principio della *dinamogenesi* e dell'*inibizione*. Chiamasi *inibizione* il potere che ha il centro nervoso dell'organismo di arrestare o moderare la funzione di un organo particolare. Il sistema cerebro-spinale ha certo un'azione inibitoria e regolatrice sul sistema del gran simpatico, perchè se viene soppresso il primo, le azioni riflesse del secondo diventano più esagerate. Ma vi è pure azione inibitoria di un organo sopra un altro, e di un apparato nervoso sopra un altro apparato, perchè l'eccitazione di un nervo può arrestare la funzione d'un altro. Si cita il caso di una signora che perdeva la vista facendosi impiombare un dente e la riacquistava tolta l'impiombatura. Alcuni punti inibitori, conosciuti dalla magia del medio-evo, eran chiamati *Stigmata Diaboli*. Il contrario è la *dinamogenesi;* è quindi l'aumento di energia in una data funzione organica.

---

(1) *Annales médico-psychologiques*, 3.ª série, t. IV, p. 434.

Digitized by Google

quando vi ha inibizione in un'altra (1). Ora nell'ipnotismo vi ha una grande inibizione in molte parti dell'organismo: per dinamogenesi avviene adunque l'iperestesia in qualcun' altra particolare. Questo spiega il suo potere terapeutico. Quando, infatti, coll'ipnotismo si rende il movimento a certi organi affetti da paralisia, come è avvenuto ed avviene ogni giorno, ciò è dovuto alle energie arrestate momentaneamente nelle altre parti e riversate in questa tutte insieme, ed è un effetto di *dinamogenesi.* Quando coll'ipnotismo si produce l'anestesia per un'operazione chirurgica, abbiamo invece un effetto di *inibizione.* — Al cessare del sonno ipnotico, l'iperestesia scompare, per dar luogo ad un affievolimento caratteristico dei sensi medesimi. Si ha quel fenomeno che fu chiamato *rovesciamento della polarità psichica.* Neppure è troppo difficile spiegare il fatto delle *suggestioni,* cioè del comunicare che fa l'ipnotizzatore la sua volontà interna e i suoi pensieri al soggetto ipnotizzato senza segni percettibili dagli altri svegli: poichè abbiam detto che i pensieri son sempre più o meno accompagnati da immagini; queste sono a lor volta accompagnate da movimenti tali, che si possono trasmettere, forse per l' etere fisico, alla sensitività finissima dell' ipnotizzato con impressioni dagli altri impercettibili; ed anche direttamente a' centri nervosi, suscitando senz'altro l'immagine corrispondente nell'anima, che rimane inconscia dello stimolo esterno. La scoperta dei raggi Röntgen ha dimostrato ciò che già si sospettava, che cioè i movimenti dell'etere si possono trasmettere anche attraverso i corpi più densi. Inoltre non è a dimenticare che gli uomini hanno un vincolo di sentimento comune nello spazio, e un vincolo d' intelligenza comune nell'oggetto inteso uno numericamente per tutti; onde la società delle anime.

---

(1) Brown-Sequard, *Recherches expérimentales et cliniques sur l'Inibition et la Dinamogenie*, Paris, 1882.

Digitized by Google

Così l'ipnotismo, dopo molti contrasti, è entrato nel campo della scienza, introdottovi specialmente dall'autorità e dalle incontestabili esperienze del D.r Charcot, mancato da poco (1896). Ed oltrecchè nella scienza è entrato nella pratica medica.

Quello che batte ancora alle porte è lo *spiritismo*, cosa ben diversa e che chiede si ammettano fatti ben più straordinarii. La sopravvivenza delle anime umane è certo una possibilità in suo favore: ma le esperienze devono essere vieppiù verificate che non siano; e sebbene contino buon numero di autorevoli testimonii anche tra gli scienziati più eminenti, non pare possa ancora allontanarsi dalla generalità il sospetto della mistificazione e del ciarlatanesimo, che se entra dappertutto, tanto più s'insinua nel mondo del maraviglioso. Chi legge il recente libro del Brofferio (1), non può non essere sorpreso del gran numero di fatti citati, dei nomi tra i più illustri recati in appoggio, dei libri e studi pubblicatisi passati in rassegna, dell'acutezza e vigoria portata nell'argomento dall'autore spiritista, e pure, nelle sue dottrine, nel suo metodo, anche ne' suoi difetti purtroppo, perfettamente positivista. Questo libro vorrebbe essere la dimostrazione dell'immortalità dell'anima in modo al tutto positivo. Ma finchè più e meglio l'esperienza non si fortifichi e generalizzi, è affatto vano il discuterne, come molti fanno, con argomenti in aria.

---

(1) A. Brofferio, *Per lo Spiritismo*, 2.ª ediz., Milano, Briola, 1893.

Digitized by Google

LEZIONE XXXIII

La frenologia e le localizzazioni cerebrali.

1. Topografia della psiche: Fisiognomia e Frenologia. — 2. Osservazioni generali sulla fisiognomia. — 3. Osservazioni speciali sulla frenologia: due sorta di avversarii che la combattono. — 4. Verità ed errori nella dottrina frenologica. — 5. Conclusione da tenersi: un censore redarguito.

1. Dal rapporto generale che abbiamo spesso ripetuto esistere tra le tre grandi categorie di fenomeni che hanno luogo nell'uomo, vale a dire fenomeni *materiali*, *sensitivi* e *intellettuali:* come pure dal rapporto speciale che abbiamo testè veduto esistere tra l'encefalo e la sensitività interna o fantasia, tra questa e la memoria, tra la memoria e l'intelligenza; possiamo dedurre quasi corollario un criterio per giudicare della *frenologia*, secondo la quale « a certe attitudini e facoltà dell'anima rispetto al sentimento ed all'intelligenza, corrispondono nell'organismo e nel cervello certe forme e certi sviluppi speciali. » In questa teoria vengono localizzate le facoltà umane e i diversi sentimenti, o meglio vengono stabilite certe parti dell'organismo che servono a suscitare nel principio senziente le sensazioni e le immagini sensibili, le quali abbisognano all'intelletto per mettersi in movimento e svolgersi. È, come la chiamano, una specie di topografia della psiche. — Essa fu acremente combattuta dagli uni in nome della fisiologia ed anatomia; dagli altri in nome della filosofia quasi fosse una forma di materialismo (1). Noi cercheremo in breve di

(1) Fourichon, *Le matérialisme et la phrénologie combattus dans leurs fondements*, Paris, 1840. — Chiama la frenologia una *metamorfosi* del materialismo (Préf. p. XVI).

Digitized by Google

distinguere ciò che in essa vi può avere di vero e di falso, ma spassionatamente e senza inimicizie alla verità.

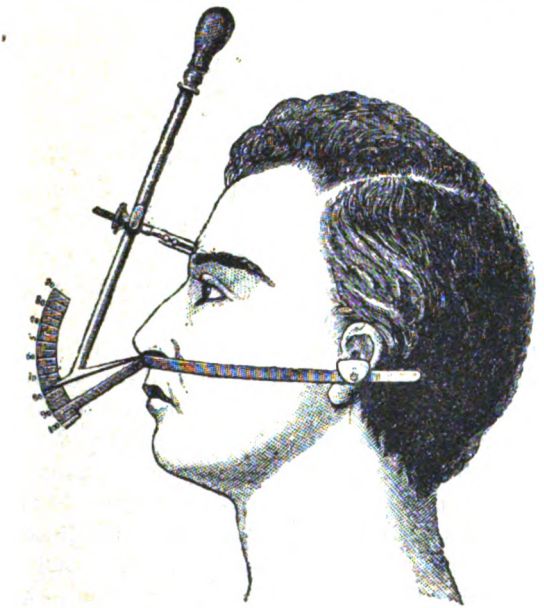
Già in antico, per il reciproco ed intimo nesso naturale che passa tra l' anima e il corpo, la conformazione di questo fu stimata un'indicazione degli affetti interni di quella. Basta ricordare come Omero descriva le fattezze di Achille, Agamennone, Ulisse, ed altri eroi, in confronto a quelle di Tersite e di altri vilissimi. Dipoi, tante cose furono osservate a questo proposito da Empedocle, Platone, Aristotele, Ippocrate, Galeno ed altri greci filosofi e naturalisti, che ne sorse la scienza detta *fisiognomia* (1). Nel medioevo si segnalarono a questo proposito tra gli arabi Avicenna e tra i cristiani il B. Alberto Magno, grande naturalista di quei tempi.

Più recentemente il fisico napoletano G. B. Porta, alla fine del secolo XVI, illustrò questa scienza coll'erudizione antica e con nuovi esperimenti, scrivendo i quattro libri della sua opera rimasta ancor oggi celeberrima *De humana physiognomia.* D'allora in poi divenne comune negli scritti dei dotti, ove si trovano belle considerazioni a questo riguardo. — Ma sullo scorcio del XVIII secolo Lavater tentò di costruirne un sistema rigoroso di dottrine nei suoi *Physiognomische Fragmente* (Winterthur, 1775-78) ove stabilì che al tipo di bellezza esterna corrisponde il tipo di bellezza interna; sicchè quando il corpo si allontana da quello, anche l'anima sia lungi da questo. Per un concetto simile una testa conica ei la chiama *religiosa,* una fronte bassa e stretta la dice *stupida,* un collo grosso *lascivo,* ecc. Però, come si vede, egli teneva conto non solo del capo, ma di tutto l'organismo. — Contemporaneamente l'anatomico tedesco Pietro Camper, avendo pel primo osservato le variazioni dell' angolo facciale, credè si potesse dalla misura di questo dedurre la conoscenza degl' ingegni e delle inclinazioni. Per costrurre

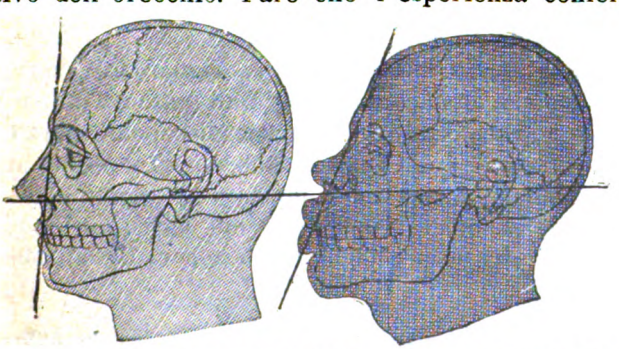
(1) Ricordiamo per esempio tra i Padri della Grecia cristiana S. Gregorio che dice la pallidezza essere il colore degli uomini grandi: *Pulchrum sublimium virorum florem* (Orat. XIV).

Digitized by Google

l'angolo facciale si tira una linea dalla fronte al luogo ove i denti della mascella superiore entrano negli alveoli,



e da questo punto se ne conduce un'altra al condotto uditivo dell' orecchio. Pare che l' esperienza confermi



essere la perfezione dell'intelligenza e dell'istinto in ragione diretta della grandezza di quest'angolo. E difatti

Digitized by Google

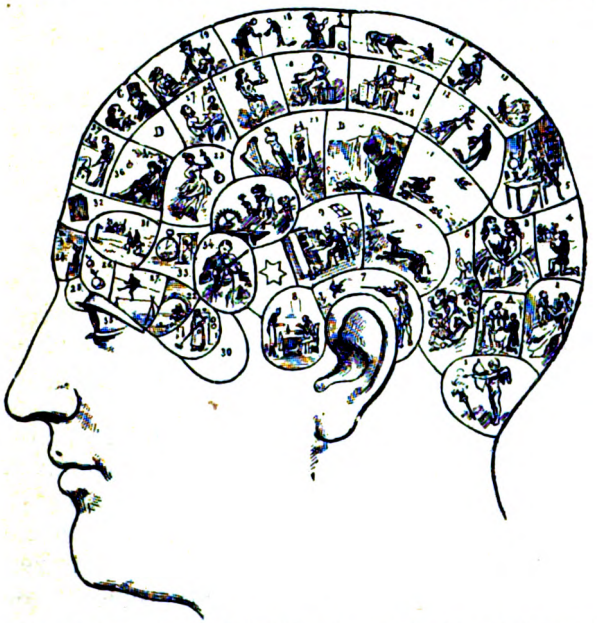
nella scimmia che più si avvicina alla forma umana esso è al più di 65°, e molto più acuto negli altri animali, cani, cavalli, ecc., mentre negli uomini non è che di circa 70° per i Negri e da 85° a 95° per gli Europei ben conformati. Il Camper notò che nelle imagini degli eroi e degli Dei dipinte e scolpite, quest'angolo arriva a 95° presso i Romani ed a 100° presso i Greci (1). Ciò concorderebbe con i dati della fisiologia moderna, secondo la quale, salendo dagli animali all'uomo, la parte anteriore del cervello aumenta e procede in modo da far sì che la massa dell' encefalo stia come a piombo sulla faccia e renda meno fuggente la fronte, costituendo una *regione frontale* che manca negli animali. — Ma Blumenbach, notando le molte eccezioni cui andava incontro questo modo di vedere, volle si considerasse anche la forma intiera del cranio; e gli antropologi moderni, secondo tale criterio, dividono le razze umane in *dolicocefale* (dalla testa allungata) e *brachicefale* (dalla testa corta): al che aggiungendo la considerazione dell'angolo facciale, si hanno le *dolicocefale ortognate* (colla mascella diritta), cui appartengono Italiani, Francesi, Svedesi e Tedeschi del Sud; le *dolicocefale prognate* (colla mascella in avanti), come i Cinesi, Giapponesi, ecc.; le *brachicefale ortognate* (Turchi, Slavi, Russi, Ungheresi, Tedeschi del Nord, Persiani, Messicani); le *brachicefale prognate* (Negri, Tartari, Mongoli, Malesi).

Ma lo studio della *frenologia* riguarda il cervello in particolare. Esso cominciò col Gall (nato a Tiffenbronn 1758 + a Parigi 1828) e col suo discepolo Spurzheim (1776 + 1832); i quali insegnarono che il cervello non è un organo unico, ma un complesso di organi, ciascuno dei quali ha uffici propri ed a cui corrispondono nel cranio altrettante protuberanze o gobbe. Il Gall ne nu-

(1) *Dissertation physique de M. Pierre Camper sur les différences réelles que présentent les traits du visage chez les hommes de différents pays*, Utrecht, 1791.

Digitized by Google

merò ventisette (1), lo Spurzheim, più accurato, trenta-



1. Amatività. – 2. Amor materno. – 3. Amicizia. – 4. Amor di patria. – A. Amor coniugale. – 5. Sensi esterni, arte, applicazione. – 6. Combattività. – 7. Delinquenza. – 8. Gola. – 9. Avarizia. – 10. Astuzia. – 11. Rapacità. – 12. Cortesia. – 13. Orgoglio. – 14. Ostinazione e fermezza. – 15. Sentimento della giustizia. – B. Sentimento di ciò ch'è nobile e grande (*Cascata del Niagara*). – 16. Speranza. – 17. Fede. – 18. Devozione. – 19. Benevolenza. – 20. Arti tecniche e meccaniche. – 21. Senso dell'ideale. – 22. Imitazione – 23. Allegria – 24. Spirito d'osservazione. – 25. Senso della forma. – 26. Della dimensione. – 27. Dell'equilibrio. – 28. Del colorito – 29. Dell'ordine – 30. Il calcolo (*senza simbolo*). – 31. Senso della località. – 32. Memoria dei fatti. – 33. Senso del tempo. – 34. Della musica. – 35. Occhio. – 36. Causalità (*Newton sotto il melo*). – C e D. *Comprensione dei principii*. – 37. Senso della comparazione.

cinque (2). Dopo di essi lo spagnuolo Cubi y Soler ne anno-

---

(1) *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*, Paris, 1810-20.

(2) *Observations sur la phrénologie ou la connaissance de l'homme moral et intellectuel, fondée sur les fonctions du système nerveux.* Paris, 1817. — *Essai philosophique sur la nature morale et intellectuelle de l'homme*, Paris, 1820. — Secondo lui le facoltà *istintive* sarebbero riposte nella parte posteriore del cranio, le *affettive* nella superiore, le *intellettuali* nell'anteriore. — Quando una sassata fa cambiare linguaggio al capitano degli alabardieri nell'assalto al *forno delle gruccie*, il Manzoni dice ap-

Digitized by Google

verò fino a quarantasette (1). — Questa scienza, se pur si può chiamar tale, fu detta appunto *frenologia* in quanto ricerca le facoltà dell'anima, e *cranioscopia* in quanto si vale dell'aspetto del cranio a giudicarle. È assai noto a questo riguardo un curioso disegno, non certo scientifico, qui riportato, che rappresenta la testa di un uomo divisa in tanti scompartimenti a cui corrispondono le inclinazioni, i vizî, le capacità, ecc., indicate da quadrettini simbolici. Si crede sia stato fatto sui lavori dei frenologi tedeschi Carus ed Hagen (2).

2. Cercando ora noi di renderci conto di tali studî, possiamo anzitutto stabilire in tesi generale che molto di fondato vi ha in queste indagini. Ciò è riconosciuto perfino da S. Tommaso che scrive: « Oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis, ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur » (3). E se questo è vero di tutto il corpo, si deve dire tanto più dell'encefalo, che, come abbiamo veduto, è il centro individuante di tutto l'organismo, il regolatore della vita animale, l'organo della fantasia, e per mezzo di questa lo strumento pure dell'intelligenza, in quanto le serve di stimolo e le somministra i materiali. Così il volume e il peso del cervello può essere benissimo un indizio, in via ordinaria, per farci giudicare dello sviluppo che ha la sensibilità e l'intelligenza d'un uomo. Pare infatti assicurato che il cranio d'un uomo adulto la cui circonferenza non abbia più di 30 oppure 35 cm. racchiuda il cervello di un imbecille; che da 40 a 45 cm. vi siano grandi probabilità per un'intelli-

---

punto scherzevolmente ch'essa gli venne a battere nella fronte, *sulla protuberanza sinistra della profondità metafisica* (*Prom. Sp.*, c. XII).

(1) *Leçons de phrénologie scientifique et pratique, complétées par des nouvelles et importantes découvertes psychologiques et nervo-électriques*, traduction de l'espagnol de Don Mariano Cubi y Soler, Paris, 1857.

(2) Figuier, *Conosci te stesso*, Milano, 1883, p. 424.

(3) *In lib. II. Sentent.*, Dist. XXXII, q. 2, art. 3.

Digitized by Google

genza ottusa; che a 48 cm. la mente sia normale; e che un cranio di 54 a 56 cm. di circuito appartenga per lo più a un uomo d'alta intelligenza. Questo si vede anche nell'esperienza comune, e si suol chiamare *testa piccola, testa di passero, testa d'uccello, testa senza cervello* chi si mostra leggiero e irriflessivo. Parimente rispetto al peso sembra dimostrato che il cervello dei grandi uomini sia spesso assai ragguardevole: quello di Cromwell pesava Cg. 2,231: quello di Byron Cg. 2,238: quello di Cuvier Cg. 1,829. Di peso considerevole era pure quello di Napoleone e di altri: mentre la media sarebbe di Cg, 1,358 per l'uomo e Cg. 1,256 per la donna. Ma forse non si ha ancora un criterio esatto in queste misure, perchè non si sa con tutta precisione quali parti speciali vanno pesate (forse i lobi soli); e poi il peso di esse può ancora variare pel motivo che la sostanza cerebrale può essere a diversi gradi impregnata di grasso, d'albumina e d'acqua, il che diminuisce od aumenta il valore della misura; e del resto bisogna tener conto del rapporto fra il peso del cervello e quello di tutto il corpo. Un portatore d'acqua (raccontava il Serres dell'Istituto di Francia) morto nello stesso giorno di Cuvier aveva un cervello ancor più voluminoso e pesante di quello del grande naturalista (1). Viceversa spesso è avvenuto che uomini di grande capacità avessero una testa piccolissima. Si dice però, che ciò è dovuto all'avere il cervello, in que-

(1) Sopra una lista di ventitre nomi d'uomini celebri stesa da Charlton-Bastian, si trovano diciotto cervelli il cui peso è al disopra della media di Cg. 1,300, e quattro al disotto. Il cervello del dotto mineralogo Haussmann non pesava che Cg. 1,226. Se si pretendesse fondarsi sul peso assoluto del cervello si avrebbe una scala animale che non corrisponde all'esperienza, poichè il cervello del cane pesa 80 gr., quello del montone 120, quello del gorilla 400, quello del cavallo 650, quello dell'uomo 1360, quello dell'elefante 2800, quello della balena 4600. Ma neppure il rapporto del peso del cervello con quello del corpo intiero ch'esso dirige è al tutto soddisfacente. Nella tartaruga è di $\frac{1}{224}$, nel toro $\frac{1}{650}$, nell'elefante $\frac{1}{500}$, nell'uomo $\frac{1}{40}$, nel passero $\frac{1}{25}$, nel chimpanzè $\frac{1}{20}$. Quest'ultimo sarebbe dunque più intelligente dell'uomo. Per la complicazione delle circonvoluzioni frontali il montone supera il castoro, e

Digitized by Google

sto caso, una considerevole superficie sviluppata in molte solcature ed anfrattuosità, per il gran numero, la profondità e l'ampiezza delle circonvoluzioni.

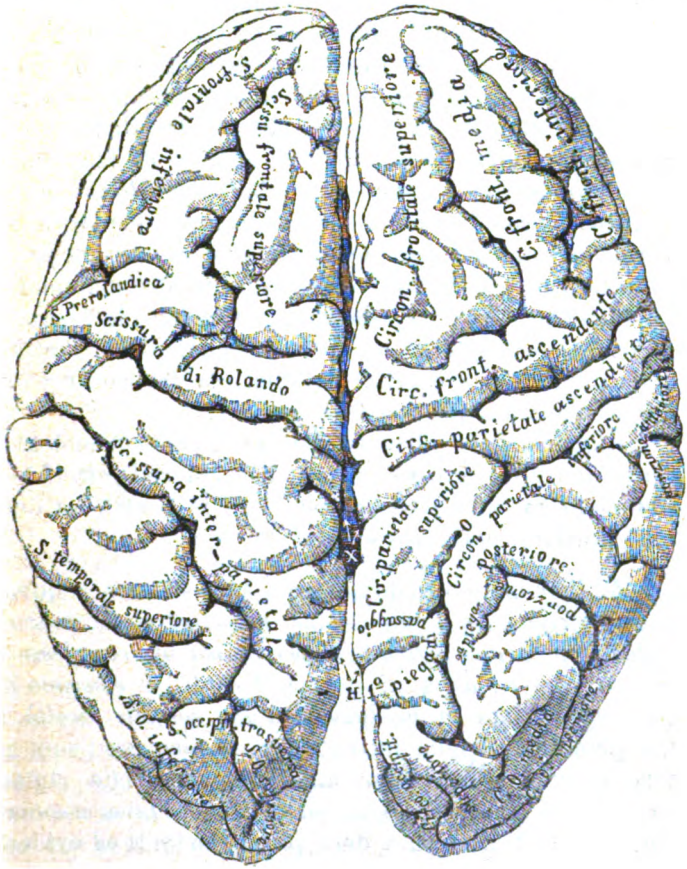
3. Venendo ora in particolare alla frenologia spendiamo alcune parole intorno alle due classi di avversari che abbiam detto oppugnarla. Molti autori classici di fisiologia combatterono questa dottrina come contraria ai fatti e sostennero che il cervello non ha in sè delle parti specifiche, dei punti in cui fossero localizzate le funzioni, ma ch' è una massa omogenea in cui risiede l'intelligenza. Sembra tuttavia che omai la scienza abbia motivo fondato di ritenere il contrario. Una delle ragioni principali la forniscono i fatti delle *degenerazioni* che avvengono nel nervo corrispondente fino al cervello, quando un organo speciale non funziona più da lungo tempo. L'autopsia ha dimostrato, negli esperimenti eseguiti da Türk, che quando non si fa per lunghi anni uso della vista, nel cervello si altera la regione parietale inferiore. Questo suggerì l'idea di ledere direttamente essa parte, e si trovò che con ciò rimane appunto abolita la vista, nonostante che tutto l'organo sia sano. È come una macchina fotografica in perfetto ordine, ma in cui manchi lo strato chimico sulla lastra. Ciò si è pur verificato per gli altri sensi, gusto, olfatto, ecc., ma più che tutto per la parola, localizzata nella circonvoluzione frontale inferiore, e pei movimenti delle estremità, della faccia, ecc., localizzati in vicinanza della scissura di Rolando ossia nella circonvoluzione frontale ascendente e nella parietale discendente. Broca ha localizzato la parola nella terza circonvoluzione frontale sinistra (pur si è veduto degli afasici rimettersi a parlare con questa circonvoluzione atrofizzata); la scrittura nella

---

l'elefante l'uomo. Dinnanzi a questa difficoltà il dottor Darkschewitch, fisiologo russo, propose di considerare il rapporto tra *il peso del cervello e quello del midollo spinale*, rappresentando il primo un progresso sul secondo. Pare che i risultati soddisfacciano abbastanza.

Digitized by Google

seconda circonvoluzione sinistra; la facoltà di comprendere la parola nel lobo sfenoidale, e la visione delle



Il *cervello* (dall'*Antropologia generale* del Morselli). Sull'emisfero destro sono indicate le circonvoluzioni; sul sinistro le scissure. – *X*, per mezzo delle due piccole freccie indica il termine delle due scissure frontoparietali interne, – *H*, indica allo stesso modo la porzione esterna delle due scissure occipito-parietali.

parole un po' al disotto. Il Flourens localizzò le facoltà intellettuali e sensibili coscienti nello strato corticale grigio. — Quanto alle localizzazioni dei passati freno-

Digitized by Google

logi ed ai loro crani istoriati osserveremo che sono spesso lavoro di pura fantasia; che non sempre allo sviluppo interno del cervello corrispondono analoghe protuberanze del cranio; e che della parte inferiore del cervello, non certo estranea alle facoltà dell'uomo, essi non possono tener conto. Così si sono potuti verificare i casi dei diciotto assassini esaminati dal dottor Stone, presidente della Reale Società medica di Edimburgo, trovati quasi privi degli organi della *distruttività*, e forniti degli organi attinenti alla morale: si è potuto trovare l'organo dal Gall destinato alla *teosofia* anche nel capo di capre e di pecore: nel cranio del matematico Laplace l'organo della *stupidità;* nel cranio dell'omicida Fieschey e in quello del ladro Lacenaire non l'organo della distruttività e della rapacità, ma la protuberanza della benevolenza, della teosofia, ecc.

Riguardo poi al materialismo di essi frenologi il Rosmini c'invita giustamente a distinguere i *fatti* ch'essi adducono dai loro *ragionamenti* (1), e la *parte vera* della loro dottrina dalla *parte falsa* (2).

4. Il principio onde muove il loro sistema è questo che *il cervello non è un organo unico nel quale nascano tutte le operazioni dell'intendimento, ma un complesso di sistemi nervosi, ossia di organi distinti, a ciascuno dei quali appartenga la produzione d'una speciale facoltà.* In tale principio e nella dottrina che ne derivano i suoi autori, conviene distinguere una parte vera che rimane solida base alla frenologia, ed una parte falsa associata con essa dall'ignoranza delle più importanti ed evidenti verità psicologiche.

Ecco a che si riduce la parte vera:

L'anima è un principio unico, ma ella ha più termini. Uno di essi è l'esteso che suscita nell'anima la sensitività corporea in generale. Ora è un fatto che in

(1) *Antrop.* n. 229.
(2) *Psicol.* n. 994 e segg.

Digitized by Google

questo termine esteso si distinguono varii organi; i quali sono cagione che la sensitività corporea, variamente modificata, si sparta in diversi modi di sentire, che si considerano poi come altrettante facoltà. Quindi niente vieta che il cervello, considerato prima come un organo solo, si riconosca essere un aggregato di varii organi, ciascun dei quali presieda ad un ramo della sensitività corporea: purchè non si creda che ciascun organo sia indipendente dagli altri, che sia un esteso dagli altri diviso; giacchè è cosa indubitabile, come abbiamo veduto, che il termine d'un'anima sola è un solo continuo dinamico, le cui parti sono variamente organate, e si muovono con tanta armonia che al movimento speciale d'una di esse concorrono tutte. Questo solo può essere il fondamento della Frenologia, e quindi appariscono gli errori che vi hanno mescolato Gall, Spurzheim, ed altri.

I quali errori sono principalmente i seguenti:

primo errore). — Essi confondono l'ordine della sensitività coll'ordine dell'intelligenza. Le funzioni de' diversi organi di cui si compone il cervello possono riguardarsi come altrettante facoltà della sensitività, non mai dell'intelligenza. Ciò che produsse questa confusione fu, che prestando la sensitività materia all'intelligenza, per ogni ramo nuovo di sensitività si spiega in modo nuovo l'intelligenza, ricevendo nuova materia.

secondo errore). — Essi non avvertono, o, per dir meglio, talun d'essi non avverte che, anche stando nell'ordine della sensitività, l'atto del sentire non è produzione del mero organo, il quale non è altro che il termine del principio senziente; ma esso atto nasce dall'unione del principio e del termine, dall'anima e dall'organo, e non da quest'ultimo solamente: anzi, a parlar esatto, esso è del principio o dell'anima, cui appartengono i fenomeni sensitivi, mentre i materiali o meccanici appartengono al corpo (1).

(1) Ancora pochi anni fa il grido di guerra del materialismo, specialmente tedesco, era: Senza fosforo non c'è pensiero! *Ohne Phosphor*,

Digitized by Google

terzo errore). — Da questi due primi errori o confusioni scaturì il falso concetto che si fecero alcuni frenologi dell'intendimento umano. Essi pretesero che, come il cervello è un aggregato di organi, così l'intendimento umano fosse il complesso di una moltitudine di atti differentissimi. Se avessero attentamente considerato che colui che intende, benchè faccia molti e varii atti, è sempre il medesimo soggetto, essi avrebbero riconosciuto l'unità e la semplicità dell'intelligenza come facoltà d'un soggetto unico e semplicissimo. L'intendimento fa bensì molti atti e grandemente diversi fra loro, ma egli non è l'aggregato de' propri atti; n'è l'autore, la causa, il principio unico, ai quali logicamente, e rispetto ai più anche cronologicamente, è anteriore.

quarto errore). — Quindi può conoscersi quanto sia insulso il vanto che cotesti fisiologi si dànno di avere notomizzata l'intelligenza, parendo loro che col portare

---

kein Gedanke. Si andò ad esagerazioni messe in ridicolo dagli stessi positivisti più assennati, perchè si poteva dire con ugual ragione *Ohne Wasser kein Gedanke* oppure *Ohne Kochsalz kein Gedanke*, (W. James. *Op. cit.*, vol 1, p. 101). — La sola cosa seria in tutto questo, è che senza corpo, e corpo ben organato, non v'ha sensazioni di sorta, nè esterne, nè interne; e senza di esse non v'ha sviluppo alcuno o possibilità di movimento nella nostra intelligenza umana. Per questa ragione si possono ammettere molti fatti da cui il materialismo non ha nulla a sperare. Vico cadde da uua scala altissima, nell'infanzia, e n'ebbe fratturato il parietale destro. Gratry mediocre cantore, da prima, divenne famoso maestro dopo che una trave gli fracassò la testa. Mabillon, imbecille da giovine, riescì quel grande che tutti sanno in seguito ad una ferita del capo; Gall, che lo racconta, conobbe un danese mezzo idiota, divenuto intelligentissimo dopo che, a 13 anni, capitombolò da una scala colla testa al basso; pochi anni sono un cretino di Savoia, morso da un cane idrofobo, divenne intelligente negli ultimi giorni della sua vita. Il Dottor Halle conobbe uomini volgari la cui intelligenza divenne straordinaria in seguito a malattie del midollo. Bichat e Von-der-Kolk notarono negli uomini a collo torto un'intelligenza più vivace che negli altri. Conolly avea un malato la cui intelligenza si eccitava sotto i vescicanti, ed altri il cui genio si ravvivava nel periodo iniziale della tisi e della gotta. Tutti sanno la maggior finezza ed astuzia dei gobbi: e Rokitansky pretenderebbe spiegarla per l'incurvatura che prende l'aorta dopo aver dato i vasi che vanno al capo, determinandosi così un aumento nel volume del cuore e nella pressione arteriosa del cranio (C. Lombroso, *Genio e Follia*, p. 6-7).

Digitized by Google

il coltello nella massa encefalica, l'abbiano proprio inserito nell'intelligenza stessa! È poi chiaro che tali fisiologi, i quali confondono le cose più disparate, non possono esser atti a formare una retta classificazione delle facoltà dello spirito umano.

Perciò, quando lo Spurzheim, per esempio, divide le facoltà dell'anima in *affettive* ed *intellettive*, egli non s'accorge che vi hanno delle facoltà affettive che sono intellettive; perocchè il soggetto intelligente ha degli affetti che gli vengono dall'intelligenza. Quando poi, dopo aver divise le facoltà affettive in *inclinazioni* ed in *sentimenti*, riduce le inclinazioni al numero preciso di nove, che, con vocaboli da far spiritare i cani, chiama l'*abitatività*, l'*affezionività*, la *combattività*, la *distruttività*, la *construttività*, la *mangiatività* e la *secretività*, ecc., e vuol dire l'inclinazione ad abitare, ad affezionarsi, a combattere, a distruggere, a costruire, a cibarsi, a secernere umori; egli dimentica tutte le inclinazioni intellettive e morali. Di più, egli non annovera le inclinazioni *primitive* dell'anima, ma solamente alcuni *effetti* che vengono prodotti nell'animale dal concorso di molte facoltà e inclinazioni primitive. A ragion d'esempio, l'inclinazione ad avere un' abitazione e a fabbricarsela non è una facoltà primitiva, ma è il risultato di varii bisogni che sente l'animale, a' quali si muove istintivamente a soddisfare; e così può dirsi d'ognuna di quelle inclinazioni (1). Venendo a' *sentimenti* dell'anima, lo Spurzheim pretende che sieno dodici in punto, quattro dei quali

(1) Negli uomini vi sono tante di queste inclinazioni risultanti che se si volessero tutte enumerare, le 35 facoltà dello Spurzheim ascenderebbero ben presto a 350 ed anche a 35000. Se c'è in noi l'amore dei figli o la *filogenitura*, perchè non ci sarà l'affetto *filadelfico* per amare i nostri fratelli e sorelle, un altro per amare i nostri genitori, un altro ancora per i nostri cugini primi, ecc.? Se si dà una facoltà speciale all'amore per le ricchezze, l'*acquisività*, perchè non se ne dà all' inclinazioni per le carte, per il buontempo, per i cani, i cavalli, l'agricoltura, ecc? Perchè non ci sarebbe un organo apposito per la passione di far lunghi racconti, di pattinare, d'andare in bicicletta, di navigare, ecc.?

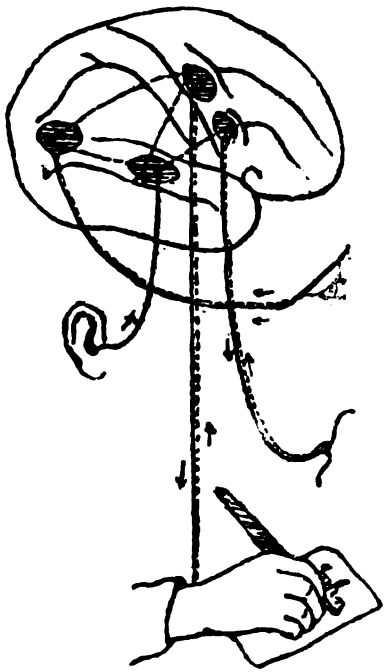
Digitized by Google

comuni all'uomo e alle bestie: cioè quello dell'*amor proprio*, dell' *approvazione*, della *circospezione* e della *benevolenza*. Ma egli non s'avvede che in questi quattro sentimenti ha luogo l'intelligenza e però solo all'uomo convengono, laddove nelle bestie v'hanno bensì delle affezioni corrispondenti che li simulano, ma sono veramente tutt'altro. Ora appartiene pure alla sagacità del filosofo rilevarne la profonda ed essenzial distinzione, senza lasciarsi così grossamente illudere dall'apparente somiglianza fenomenale. Gli otto sentimenti propri dell'uomo, secondo il medesimo autore, sono quelli della *venerazione*, della *speranza*, della *soprannaturalità*, della *giustizia* (onde derivano le nozioni religiose e morali), della *perseveranza*, dell'*arguzia* ossia del motteggio, dell'*idealità* e dell'*imitazione*. Ma oltrecchè questi sentimenti non sono gli unici, anch'essi sono tutt'altro che sentimenti primitivi, sono per lo più risultanti dall'uso di più facoltà, loro produzione ed effetti. Così l'uomo arguto e motteggiatore trae questo suo spirito da un certo temperamento e da una certa mistura di varie facoltà. S'aggiunge che alcuno di essi, come l'*imitazione*, è un istinto manifestamente comune agli animali bruti, tra i quali basterà ricordare le scimmie.

La stessa imperfezione si scorge nella classificazione delle facoltà intellettive che lo Spurzheim divide in tre ordini: *funzioni dei sensi esterni*, *facoltà percettive*, *facoltà riflessive*. Ora le prime appartengono non all'intelligenza ma alla sensitività corporea. Quanto alle seconde le divide in due gruppi, nel primo dei quali colloca quelle che riguardano la *percezione degl'individui*, nel secondo quelle che riguardano la *percezione delle relazioni degli oggetti* e loro fenomeni. Mette dunque nel primo gruppo le facoltà dell'*individualità*, della *configurazione*, dell'*estensione*, del *peso* e del *colorito*. Ma queste cose separate le une dalle altre appartengono all'*astrazione* e non alla *percezione*, la quale si riferisce sempre all'oggetto fornito di tutte le sue proprietà percettibili, secondo la natura

Digitized by Google

delle diverse percezioni. Nel secondo gruppo egli colloca la facoltà del *luogo*, del *numero*, dell'*ordine*, dei *fenomeni*, del *tempo*, della *melodia* e del *linguaggio artificiale*; le quali, lungi dall'appartenere alla percezione, sono anch'esse altrettante funzioni dell'astrazione e del ragionamento, effetti di più facoltà primitive e secondarie che operano e cospirano insieme a produrli. A ragion d'esempio la facoltà del linguaggio, lungi d'essere una facoltà primitiva, è un effetto oltremodo complesso di quasi tutte le facoltà umane, sieno quelle dei sensi esterni, o quelle dell'istinto animale, del giudizio, del raziocinio, ecc. — Il terzo ordine delle facoltà intellettive, che è quello della riflessione, viene diviso dallo Spurzheim nelle sole facoltà del *paragone* e della *causalità*. Ogni filosofo che abbia un po' meditato sullo spirito umano può conoscere agevolmente l'insufficienza d'una tale classificazione. Oltre a ciò, non esiste una facoltà primitiva della causalità, ma solo una legge ontologica cui ubbidisce l'intelletto che cerca la causa di ogni contingente.



Schema di Ross, che mostra come nel linguaggio quasi l'intero cervello è in azione.

5. Conviene dunque conchiudere:

a) Che il cervello è un aggregato di varii organi, ma insieme armonicamente connessi in un solo tutto.

Digitized by Google

b) Che ciascuno di essi ha delle funzioni speciali, ma solo nell' ordine materiale, il quale si riferisce poi direttamente all'ordine della sensitività.

c) Che nell'uomo, alle diverse funzioni della sensitività corporea e al loro diverso sviluppo, risponde un diverso sviluppo d' intelligenza, la quale riceve dalla sensitività i materiali delle sue operazioni; ma che nulla di ciò avviene nelle bestie alle quali non è data intelligenza alcuna, sibbene una sensitività che simula coi suoi effetti istintivi l'intelligenza, come vedremo.

d) Che le diverse funzioni della sensitività corporea, le quali rispondono ai diversi organi del cervello, sono funzioni primitive ed immediate, come quelle del vedere, dell'udire, dell'assaporare, ecc., ecc., cui succedono corrispondenti facoltà attive: per esempio, alla funzione dell'udito la facoltà dei suoni vocali (non quella del linguaggio che appartiene all' intelligenza). Ciò osservava già il Rosmini, e corrisponde appunto all'indirizzo che ha preso secondo la scienza moderna la ricerca delle *localizzazioni cerebrali.* Ad ogni modo, questo lavoro è appena abbozzato; e l' enumerazione accurata delle funzioni primitive della sensitività corporea in relazione cogli organi del cervello è ciò che rimane da determinare ai naturalisti, che debbono farlo per mezzo non solo di cauti e ben accurati esperimenti, ma di serie e ponderate analisi psicologiche.

e) Ancora: quando si dice che un organo presiede a una funzione o a un ramo della sensitività, convien guardarsi dal credere ch' egli solo basti a produrre le sensioni corrispondenti: anzi, se si separa dagli altri organi, non s'ha più l'effetto. Conviene adunque che il frenologo stabilisca, oltracciò, moltiplicando le osservazioni e i più sagaci esperimenti, la connessione necessaria che ciascun organo ha cogli altri, acciocchè egli possa produrre l' effetto; e più generalmente conviene che stabilisca non tanto quale sia l'organo di una data funzione della sensitività, quanto *quale sia l' apparato di*

Digitized by Google

organi che è ordinato a produrla, e *quale sia la connessione d'ogni apparato con tutto il sistema nervoso e con tutta intera la fabbrica dell'animale.*

Ecco davvero, conchiude il Rosmini, un gran campo coltivato bensì da' moderni fisiologi, donde si potranno tuttavia cogliere ancora nuovi ed abbondanti frutti di solide cognizioni (1).

E il Mosso, uno dei primi fisiologi italiani viventi, ha, in conferma, queste parole: « Se si toglie una vite od una ruota ad un orologio si ferma il movimento e non per questo ci verrà in mente di dire che da quella vite o ruota dipendeva il movimento. Ora nel nostro cervello dobbiamo immaginarci che da tutte le parti di esso partono dei filamenti che si riuniscono in varii punti o confluenze (centri nervosi) e quando noi veniamo a ledere un punto qualunque lediamo tutte le vie che passano in quel dato tratto. Lo studio delle localizzazioni non ci conduce quindi a stabilire il punto in cui ha sede l'anima, l'intelligenza, ma solo la via e il percorso dei filamenti nervosi che sono indispensabili alle varie funzioni ».

A questo punto possiamo giudicare di un'accusa fatta al Rosmini da un moderno autore di filosofia (2). Egli lo rimprovera di aver detto che la frenologia non si può tacciare di materialismo nè impugnare *a priori*, e lo garrisce d'incoerenza per la ragione che altrove combatte il sensismo come favorevole al materialismo, il qual sensismo è pure a un dipresso la dottrina dei frenologi. Sono osservazioni di poca scienza e di molta animosità. È vero che spesso i frenologi cadono nel sensismo confondendo l'intelligenza col senso; e perciò spesso si avvicinano al materialismo, anzi sovente addirittura vi si tuffano: ma questa è la parte falsa della loro dottrina e non è cosa

(1) *Psicol.*, loc. cit.

(2) Gaetano Sanseverino, *Elementa philos. christ.*, vol. III, *Anthrop.* p. 231, Napoli 1885.

Digitized by Google

essenziale alla scienza frenologica. Noi abbiamo esposto quasi colle stesse parole del Roveretano quale sia la parte vera che sta a base di questa scienza, ed essa non si può certo accusare di materialismo. Una volta corretti gli errori indicati, e tenuto ben fermo che oltre il termine corporeo l'anima ha un termine od oggetto di gran lunga superiore, il lume ideale di ragione, eterno, divino, immutabile, cui è unita senza intermedio di vincolo corporeo, d'onde attinge una vita superiore a quella dell'organismo, indipendente da esso, soppravvivente ad esso, contro le cui tendenze può quindi lottare mantenendo indomita, come vedremo a suo luogo, la libertà morale; ogni materialismo è scomparso e la libertà, la spiritualità, l'immortalità dell'anima pienamente guarentite. Si separino dunque i *fatti*, che se son avverati non possono ripudiarsi e anzi debbonsi accogliere, dai ***ragionamenti*** dei frenologi spesso infetti di materialismo. I primi il Rosmini li accetta ragionevolmente; i secondi li ripudia.

Digitized by Google

LEZIONE XXXIV

Gl'istinti primordiali del sentimento.

1. Nel sentimento passivo, si riconosce pure un'attività del principio senziente. — 2. L'animazione: una definizione d'Aristotile affine a quella dei moderni materialisti. — 3. *Istinto vitale* e *istinto sensuale*. — 4. Origine dell'istinto vitale ed esempio della lampada di Dobereiner. — 5. Origine dell' istinto sensuale. — 6. Legge dell' istinto vitale e funzioni di esso. — 7. Legge dell'istinto sensuale e sue funzioni.

1. Dovendo parlare ora della facoltà attiva del sentire, cioè dell'*istinto*, è duopo anzitutto notare che dall'analisi stessa del sentimento risulta come, sebbene esso sia un fenomeno passivo per riguardo al principio senziente, pure non potrebbe sorgere in questo una tale passività senza una corrispondente attività; cioè il sentimento passivo non si avrebbe nel principio senziente se questo colla sua attività non vi cooperasse.

Invero, si potrebbe forse concepire che si suscitassero sensazioni in un principio inattivo? questo principio sarebbe morto e non potrebbe sentire nulla. Nel fatto del sentimento corporeo si scorge bensì una passività del principio senziente, ma non una passività inerte e priva di azione, sibbene una passività che *spontaneamente* è passiva, che riceve, *cooperando* ella stessa a ricevere.

E ciò è provato pure dall' esperienza dei fatti. Perchè un dolore maggiore ci diminuisce o toglie la molestia di un dolore minore, se non perchè quello sottrae a questo l'attività del principio senziente? Perchè ha luogo una riduzione reciproca tra sensazioni ed immagini? Perchè hanno luogo i fenomeni alterni di *inibizione* e *dinamogenesi?* Perchè quelli corrispondentisi di *attenzione* e di *distrazione?* In generale si può dire che *il maggiore o minor grado di sensitività dipende principalmente dalle leggi dell'* ATTIVITÀ *del principio senziente*,

Digitized by Google

e che i fenomeni della sensitività non si possono spiegare misurando solo gli stimoli e le forze esteriori che agiscono sul principio senziente: quasichè questo fosse unicamente passivo, e non anche attivo, e non fosse dotato di proprie sue leggi determinatrici del suo operare. — Questo si verifica a ragion d'esempio nell'affissare che facciamo degli occhi quando vogliamo vedere una cosa più distintamente, come s'ella ci piace e la vagheggiamo, o quando la luce essendo scarsa suppliamo quasi al suo mancamento coll'attuare meglio la virtù visiva, ovvero quando l'oggetto guardato è oltremodo minuto e ci sforziamo a vederlo aguzzando gli occhi « Come vecchio sartor fa nella cruna. » Che cos'è lo *sguardo* se non un volgere e intendere il nervo dell'occhio, un modellare l'occhio stesso presentandolo acconciamente all'oggetto che si vuol vedere? — Laonde i fisiologi divisero le sensazioni in *attive* e *passive*. Più veramente ogni sensazione è passiva, e tuttavia l'anima concorre a produrre questa sua passività con un grado maggiore o minore di attività sua. Le lingue segnano quest'attività dell'anima con speciali vocaboli: quando quest'attività è molta non si dice più *vedere*, ma *guardare:* non più *udire* ma *ascoltare* od *origliare:* differenze che si trovano in tutte le lingue, onde i vocaboli latini *videre* ed *aspicere, audire* ed *auscultare,* ecc.

La diversa attività sensitiva con cui l'anima coopera alle diverse sensazioni, congiunta alla diversa avvertenza, spiega molti fenomeni altrimenti inesplicabili.

La mano è ella forse quella parte del corpo dove la sensibilità sia più delicata? L'osservazione dice di no; ma che altre parti sono più fornite di nervi e molto più sensitive della mano. Anzi può dirsi che quasi in tutte l'altre parti la cute del corpo è più sensitiva e delicata; e se così non fosse, nell'uso libero di essa andremmo incontro a troppi dolori. E questo continuo uso medesimo la rende altresì più callosa ed ottusa. Ma tuttavia qual membro è più atto a farci percepire le pic-

Digitized by Google

cole ineguaglianze, le minutissime particelle, e tutte le differenze tattili dei corpi? Ciò appunto per l'abituale concentrazione della nostra attività in essa; e dietro ad essa, della nostra attenzione intellettiva. E quelli che co' piedi, in mancanza di mani, suonano, palpano, e fanno altre cose mirabili, lo devono allo stesso motivo. E allo stesso motivo deve il medico, pratico per lunga esperienza, il poter notare nel polso dell'ammalato le minime differenze che altri non sono capaci di avvertire. Non già che i sensi coll'adoprarsi non migliorino anche fisicamente: ma non di molto, nè tanto da poter spiegare l'immensa differenza che passa tra i diversi casi, poichè la finezza fisica del senso dipendendo dalla tessitura dell'organo, è data a principio dalla natura nè si può grandemente cangiare nella breve durata dell'individuo. Non parliamo delle sottilissime differenze che vedono i pittori nelle tinte colorite e ne' dipinti: chè qui entra evidentemente la perizia dell'arte, la quale li aiuta a discernere quelle varietà che agli altri sfuggono non perchè non le vedano, ma perchè non sanno notarle ignorandone l'importanza. Il medesimo si può ripetere degli orecchi esercitati nella musica, i quali troppe più cose sembrano sentire in un concerto che quelli degli altri uomini non fanno: mentre e gli uni e gli altri percepiscono pure gli stessi suoni, ma coll'attenzione dell'animo diversamente disposta, poichè gli uni osservano più sagacemente degli altri, avendo imparato a dividere i suoni e farne una naturale analisi, notandone le bellezze e i difetti degli accordi; ciò che produce tanta varietà nelle avvertenze loro che pare abbiano sensi diversi mentre hanno i medesimi, o certo poco differenti, ed è a credersi che potrebbero essere talora anche meno attivi, come ad esempio ne'vecchi. Ma per lo più, o sempre, c'entra, come dicevamo, la maggiore o minore attuazione dell'anima sensitiva, e sopra di essa l'abituale avvertenza dell'intelletto. Quei selvaggi dei quali si narra che distinguevano, fiutando

Digitized by Google

in terra, le orme degli Spagnuoli, furono oggetto di maraviglia per l'acutezza del loro odorato; mentre forse assai più dovea maravigliare quell'intensità che avean posta nel sentire le minute sensazioni degli odori, e l'attenzione nel distinguere le loro differenze. Un esempio ancor più convincente ce lo può porgere quel ghiottone di cui racconta Giovenale, il quale benchè forse avesse il palato più ottuso e più guasto di tutti gli altri uomini per le continue salse e cibi piccanti, pure, ponendo tutta la sua forza sensitiva e tutta la sua attenzione in questo lavoro, aveva acquistato tanta pratica nel sapore delle ostriche da poter dire a bella prima se venissero da Circia o dal lago Lucrino o dal mare di Rutupe, e discerneva subito di che lido fosse un echino (1).

Nella lezione precedente fu detto eziandio della finezza di senso che hanno spesso gli uomini privi di qualche organo, come ad esempio i ciechi, pel solo fatto che l'attività dell'anima, la quale sarebbe stata adoperata in esso, si concentra negli altri; e abbiamo accennato pure come nelle tenebre o nella solitudine, lontano dalle distrazioni e divagazioni esterne, altri acquisti una singolare forza per speciali funzioni. Ma più di tutto è da ritenersi a questo proposito la singolare energia che acquista in tali condizioni, appunto per l'attività dell'anima concentrata, la sensitività interna. Questa è una prova evidentissima della cooperazione attiva che il principio senziente reca in tutte le sue sensazioni. Tale attività risplende, più ancora che nelle sensazioni esterne, nella fantasia od immaginazione di cui si è discorso. Infatti nei fenomeni che riguardano questa facoltà si scorge un'attività molto maggiore che in dette sensazioni. Poichè nelle immagini il concorso dell'anima non solo consiste nel cooperare ad esse in quanto si atteggia a quella passività e recettività che è comune a tutte le sensazioni in generale (nel qual senso l'anima

(1) Rosm. *N. S.* n. 897, nota.

Digitized by Google

è passiva ed attiva ad un tempo come nelle sensazioni esterne); ma più, ci mette della sua forza nel continuarsi a questi residui delle sensazioni esterne già avute, nel ritenerli, associarli e riprodurli poi.

2. Senza più dilungarci sulle prove dell'azione che ha il principio senziente verso il termine sentito, diremo che il corpo animato mostra uno stato tutto diverso da quello che è privo d'anima, o meglio da quello che per mancanza di acconci organi non si presta a determinare e mettere in evidenza l'attività di lei; sicchè non v'ha dubbio che l'anima dà essa stessa al corpo organizzato quel tono, quella mobilità, quel guizzo, in una parola tutte quelle proprietà ch'esso presenta all'osservazione estrasoggettiva. Questo fatto osservato, indusse Aristotele e gli aristotelici a definire l'anima un *atto del corpo — actus corporis* — vale a dire ch'ella fosse appunto il complesso dei fenomeni suddetti differenzianti il corpo animato dal non animato, una qualità, un risultato, una perfezione del corpo e nient'altro: al modo dei moderni materialisti che, pur parlando d'anima, non l'ammettono come una natura distinta dal corpo, ma come una *funzione* di questo, un prodotto complessivo dell'organismo (1). Con ciò si

(1) Aristotele dà dell'*anima* una definizione generale rimasta famosa nelle scuole: *La prima entelechia del corpo fisico organico, che ha in potenza la vita.* Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. (*De an.*, II, 1). — La parola *entelechia* (da ἐν, τέλος) significa il finimento, l'atto che rende compiuto, la perfezione (*Il moto è l'entelechia del mobile in quanto tale.* — *Phys.* III, 2). Cicerone che traduce *continuata motio et perennis* (*Tusc.*, I, 10) deve aver letto ἐνδελέχεια che si trova in Platone. Questa pare una delle parole formate da Aristotele stesso. — Egli poi distingue l'entelechia *prima* e *seconda*. La prima è l'atto ultimo che costituisce un ente nella sua natura sostanziale, la seconda sono gli atti e gli sviluppi ulteriori che non cangiano la costituzione intrinseca dell'ente. — Che intende per corpo *fisico* o *naturale*? Il corpo dato dalla natura. Averroè spiega: i principii dei corpi artificiali. — *Organico* è il corpo fornito di organi. — Che ha in potenza la vita, vuol dire che è vivo almeno germinalmente. La δύναμις indica qui una potenza attiva. Un seme ha la potenza d'essere e diventare un dato albero: un corpo inanimato non ha la potenza d'essere o

Digitized by Google

viene manifestamente a confondere l'effetto colla causa e a prender quello per questa: si confonde l'*anima* o il *principio vivificatore*, che ha ragione di causa, coll'*animazione* e *vita* che si manifestano nel corpo estrasoggettivo quali suoi effetti. L'anima, in una parola, non è l'animazione stessa, ma produce l'animazione: col quale atto essa spiega subito a principio, e poi costantemente, la sua azione sull'organismo, mediante cui essa resiste anche alle forze chimiche, fisiche e meccaniche tendenti a disciogliere la macchina complicatissima e corruttibilissima del corpo umano. In questo modo, forse, l'attività intrinseca del principio senziente raffrena l'azione dei sughi gastrici adoperandoli a sciogliere gli alimenti e impedendo probabilmente che la loro azione dissolvente nuoca al ventricolo. All'incontro pare indubitato che

---

diventar vivo. Lo Stagirita non cerca come si formi il vivente, ma lo suppone dato da natura, e così è. È una sintesi naturale di cui non possono preesistere gli elementi divisi.

Aristotele, dunque, osservò che tra corpo vivo e corpo non vivo sono molte differenze: e pose l'anima in quell'atto con cui il corpo vivo si distingue dall'inanimato. Definizione sbagliata: perchè l'anima non è l'*atto del corpo*, ma la causa che produce esso atto: non è un risultato, una *funzione* del corpo, come dicono i positivisti moderni, bensì un principio che opera nel corpo e gli dà quell'*entelechia*, che non avrebbe senza di esso. La similitudine della cera e della figura impressavi conferma questa censura (altrove reca la similitudine del naso e della sua schiacciatura — τὸ σιμόν), poichè in realtà nella cera improntata non v'ha che una sola sostanza, la cera; la figura non è che un atto, una modificazione di essa; così l'anima non sarebbe sostanza, ma una semplice modificazione del corpo. Aristotele confuse la vita coi segni e indizi esterni di essa, il corpo anatomico col corpo soggettivo. Noi abbiamo dimostrato che l'anima, anche come sensitiva, è di natura opposta alla natura del corpo, ed è congiunta al corpo soggettivo, non estrasoggettivo.

L'intelligenza che è pure una parte dell'essenza dell'anima, e parte sostanziale e specifica, non entra nella definizione aristotelica di *atto del corpo;* perciò S. Tommaso scrive « l'anima umana è atto del corpo organico, in quanto il corpo le serve di organo. Ma tuttavia non è necessario che il corpo sia organo di lei rispetto ad ogni sua potenza e virtù, perchè l'anima eccede la proporzione del corpo » (*De an.*, l. II, ad 2) — Aristotele in fine di questo stesso capo ammette che l'anima non sia in tutto entelechia del corpo, ma che abbia quasi alcuna parte separabile da esso. Questo non può essere che l'intelletto di cui nel capo seguente dice che pare *un altro genere di anima* e potersi separare dal rimanente « come ciò che è eterno da ciò che è corruttibile » (*De an.*, II 2).

Digitized by Google

nel cadavere si trovi alcune volte il ventricolo digerito tosto dopo la morte per l'azione dei detti succhi a cui non osta più l'attività del principio vitale (1). — Così l'anima concorrendo a tener insieme l'organismo, coopera attivamente alla produzione del sentimento ch'esso cagiona in lei.

3. Ma oltre l'*attività con cui coopera alla produzione del sentimento*, l'anima ne ha un'altra *quella per la quale essa agisce dopo che il sentimento è già prodotto,* eccitata e mossa ad agire dal sentimento medesimo, per tener dietro al piacere ed evitare il dolore. Or queste sono le due forze originarie e universali dalle quali procedono tutte le speciali facoltà attive dell'animale, e tutte le sue operazioni. L'una e l'altra può ricevere la denominazione d'*istinto,* ma la prima, per maggior chiarezza, si dirà *istinto vitale,* la seconda *istinto sensuale.*

E a fine di fissar meglio la natura e i caratteri di queste due forze originarie dell'animale, vediamo la maniera del loro operare in un fatto speciale. Noi abbiamo posto, almeno come simbolo, che il sistema nervoso alterni i suoi movimenti insensibilmente in direzione

---

(1) Il celebre medico Giovanni Rasori nella sua *Teoria della Flogosi* (L. II, c. 21) ne porta dei casi, a cui, dice il Rosmini, se ne potrebbero aggiungere altri molti. (Rosm., *Psic.* n. 2097). — Però nel suo libro recente il Pictet scrive: « Un physiologiste qui étudiait les phenomènes de la digestion disait vers 1830: — Ce qui montre combien les lois de la chimie organique sont en opposition formelle avec les lois de la chimie inorganique, c'est qu'un morceau d'estomac d'un lion, d'un chien, ou d'un chat est digéré dans l'estomac du lion ou du chien vivants! Donc le même estomac en contact avec les mêmes substances dans l'estomac de la bête vivante est attaqué, détruit, décomposé s'il est mort, et au contraire, garanti, protégé, nourri s'il est vivant. — Cette opposition, soggiunge il Pictet, est en effet très frappante, mais aujourd'hui on connait la raison chimique, logique, pour laquelle l'estomac des animaux carnassiers ou autres, est protégé contre l'action des sucs intestinaux. En étudiant la circulation des tissus de l'estomac, l'anomalie s'est evanouie » (*Op. cit.* p. 304). Questo però, come vedremo, conduce alla stessa conclusione del Rosmini.

Digitized by Google

delle sue due estremità quasi poli, sicchè ora si muova verso l'estremità o polo esteriore, ora invece verso l'estremità o polo interno. Questi due incessanti movimenti corrisponderebbero in tal caso alle due forze suddette. Perocchè il prolungarsi de' nervi verso l' estremità esterna e protendersi all'infuori, è manifestamente un movimento che suppone già in atto il sentimento fondamentale, epperò non può esser che l'atto dell'*istinto sensuale,* il quale eccitato dagli stimoli va in traccia, con movimento spontaneo, di nuove sensazioni di cui egli ha vaghezza: laddove il ritrarsi che fa il nervo non può esser prodotto che dall'*istinto vitale,* il quale, come presiede alla *produzione* del sentimento, così coll'atto medesimo presiede alla *conservazione* di esso, e quindi allenta il nervo affinchè si riposi e la vita per soverchia fatica non venga meno. Con questo si vede che mentre lo stato di veglia è uno stato d'irritazione straordinaria e quasi anormale dovuto all'istinto sensuale, lo stato di sonno dovuto all'istinto vitale è il vero stato primitivo e diremmo quasi naturale, ragione di più per non doversi paragonare il sonno alla morte. Il Buffon ed altri naturalisti son d'opinione che il feto nel seno materno sia immerso pressochè in continuo sonno (1). Boerhaave poi stimava questo stato tanto naturale all'animalità, che, se qualche stimolo non irritasse il corpo e il traesse a veglia, l' uomo (e ogni altro animale) dormirebbe sempre. Anche la sentenza di Brown, essere la vita un cotale stato forzato, come quello che consiste nell'eccitamento prodotto da certi stimoli, mostra di contener del vero, poichè è certo che l'esercizio della vita esteriore non può indefinitamente prolungarsi, esigendo esso uno sforzo, alla continuazione del quale gli organi corporei soffrono delle alterazioni.

4. L'istinto vitale adunque s'inizia in quell'atto primo con cui l'anima avviva il corpo e lo rende atto a pro-

(1) È pur l'opinione d'Aristotele (*Eth. Eud.*, l. I, c. V).

Digitized by Google

durre a sua volta il sentimento. Onde si vede confermato quello che già dicevamo della sensibilità comune a tutto il corpo; poichè, se tutto il corpo è vivificato ed animato dal principio senziente, ne viene che non ci sia parte di esso che non sia sensitiva od atta a divenire al tutto sensoria: ciò che avremmo in quei fatti dell'ipnotismo i quali, se fossero ben avverati, dimostrerebbero come in tali circostanze questa sensibilità latente possa esaltarsi in modo da far sentire e conoscere all'uomo tutte le parti interne del proprio corpo e i rimedî acconci alle malattie di cui egli è affetto (1). Già il Bertrand nel suo *Trattato sopra il Sonnambolismo,* osservava che nei sonnamboli si esalta la sensibilità organica (e noi diremmo la vitalità organica) in modo da cangiarsi in sensibilità animale.

Il Rosmini per spiegare più chiaramente una tale primitiva azione del principio senziente sul termine corporeo avanti che si produca il sentimento, ricorre ad un esempio argutissimo e curioso, tratto dal fenomeno conosciuto in fisica sotto il nome di lampada di Dobereiner. Da un vaso chiuso, in cui si sviluppa l'idrogeno mediante un cilindretto solido di zinco immerso nell'acqua acidulata, si fa uscire, aprendo un rubinetto, una corrente di questo gas. Essa è fredda se vi si ponga un dito; ma tuttavia è fornita della proprietà di arroventare incontanente un pezzetto di platino spugnoso messo innanzi al rubinetto. Arroventato questo metallo, accade ch'esso accende lo stesso idrogeno uscente dal rubinetto; e così la fiamma dell'idrogeno acceso si appicca al lucignolo della lampada. Ecco un'immagine di ciò che avviene tra l'anima e il corpo. Il platino è freddo per sè e in questo stato non può accendere l'idrogeno: ma l'idrogeno spirante con impeto sul platino ha la proprietà di arroventarlo, e così di metterlo in quell'atto che gli è necessario affinchè esso poi alla sua volta possa ac-

(1) Rosm. *Antropolog.* p. 242.

Digitized by Google

cendere lo stesso gas onde ha ricevuto l'arroventamento. In modo simile, il corpo non può agire sull'anima se l'anima stessa, operando prima sul corpo e spirando su di lui come una corrente vivifica, non lo fa essere corpo e corpo vivo, atto a produrre il sentimento corporeo fondamentale.

Così l'azione produce la passione e la passione produce l'azione, con vicenda incessante ed osservabile non in questo solo caso, ma in tutta la natura, e persino nell'anima intelligente, in cui l'oggetto inteso rende intelligente l'anima e questa, resa tale, può vedere l'oggetto stesso. È una legge generale di sintesismo.

Ma l'esempio arrecato della lampada di Dobereiner, nè tutto questo parlare di prima e di dopo, non deve far credere, come già fu avvertito, che nell'ordine cronologico prima esista l'istinto vitale senza il sentimento e poi da quell'istinto si produca il sentimento. Noi per l'ordine dei concetti siamo condotti a pensare che prima l'anima sia un sentimento sostanziale, un principio senziente che sente sè stessa: poi, mediante l'istinto vitale, proveniente primitivamente da tale sentimento e in esso radicato (non può venire dal sentimento corporeo che ancor non ha), avviva il corpo e lo rende termine di questo sentimento. Tale è l'ordine in cui la mente e la riflessione concepisce la cosa: ma ciò non vuol dire che in ordine di tempo sia prima esistito il principio senziente senza il termine sentito e questo disgiunto da quello: giacchè da dopo che mondo è mondo e che l'universo corporeo esiste ha sempre esistito l'elemento animato, da natura posto in un istante semplicissimo ed indivisibile. Così se alcuno domandasse quale veramente sia l'unione dell'anima col corpo, se cioè essa sia *l'atto dell'istinto vitale con cui l'anima informa il corpo* ovvero *il sentimento fondamentale che ne risulta,* bisognerebbe rispondergli che quell'atto precedente non è distinto dal susseguente, se non per un concetto dialettico, il quale ci giova a capire come il principio del sentimento è l'anima

Digitized by Google

e come questo sentimento quasi in circolo spiri dall'anima e ad essa ritorni: ma che in realtà l'anima non s'unisce a un cadavere, il quale prima e all'infuori di essa non esiste, sibbene, nell'animato posto da natura indivisibilmente, l'anima è unita al corpo animato e questa unione è costituita dal sentimento perenne ch' essa ne ha.

5. Con quell' atto, adunque, onde l'anima avviva il corpo, si produce il sentimento fondamentale, il cui termine è l'esteso soggettivamente sensibile, esteso che si fa in pari tempo ministro di sentimento, sensorio.

Ma il termine del sentimento fondamentale non viene solo modificato dall'anima, bensì anche dalle forze esterne materiali: indi le modificazioni del sentimento fondamentale ossia le varie sensazioni acquisite.

Ciò posto, l'esperienza dimostra che, dato il sentimento e le speciali sensazioni, si manifesta una nuova attività dell'anima, quella che noi chiamiamo *istinto sensuale,* la quale attira fin dai primi momenti il bambino dietro le sensazioni piacevoli e lo rimuove dalle dolorose dirigendone i movimenti e le poche azioni della vita infantile, come il poppare, il cercar la luce cogli occhi, ecc. È certo che il sentimento, una volta costituito, cagiona un istinto correlativo, e molti movimenti nascono dalla vaghezza di sentire vieppiù e dilettevolmente.

Ora è facil cosa osservare come questa seconda attività dell'anima è una cotale continuazione della prima: l'*istinto sensuale* è una continuazione dell'*istinto vitale:* questo pone il primo sentimento fondamentale, quello cerca altri sentimenti: è sempre il sentire ciò a cui tende l'attività dell'anima, principio sostanzialmente senziente. Ogni ente, infatti, come già abbiam detto, coll'atto stesso con cui è ripugna all'annullamento contrario a quest'atto e tende a conservarsi, tende ad essere nel modo più perfetto e più pieno che gli è possibile secondo la sua forma; poichè quanto più incompleto e manchevole fosse, tanto meno esisterebbe e più egli si

Digitized by Google

approssimerebbe al nulla, dal quale l'atto dell'esistere necessariamente ripugna. Dunque la ragione per la quale l'atto non pone la forma dell'ente compiutamente, non può venire dallo stesso atto col quale l'ente sussiste, ma unicamente da qualche causa straniera al medesimo che gl' impedisce di conseguire la forma a cui tende. L'anima pertanto colla prima attività irruisce, per così dire, nel sensibile, e questo movimento tende a sempre nuovi sentimenti, e dove trovi aperto il varco a colà si stende.

Così la virtù primordiale dell'anima è ridotta ad una: tutti gli atti suoi sono virtualmente contenuti in quell'atto col quale da prima ella sente; giacchè in quell'atto ella è come un arco sempre teso: la virtù sua è già pronta: basta che le sia tolto l'impedimento, ed ella scocca, manifestandosi nell'effetto de' movimenti. Laonde ben si definisce l'animale: « Un essere individuo che sentendo opera ».

6. Per la maniera con cui abbiam detto nascere l'istinto vitale dall'atto stesso con cui l'animale è, segue che la legge di esso istinto è la seguente: « L'istinto vitale tende a porre in essere il maggior possibile sentimento fondamentale. »

Da questa legge derivano le funzioni seguenti:

1.ª *Funzione animatrice e conservatrice*, che è quella di conservare il sentimento fondamentale producendolo di continuo. L'animale mediante questa funzione, che è quella per la quale è, resiste alla distruzione, ripugna a disciogliersi, è in continuo conato di mantenersi. Ciò che si oppone a questo conato senza del tutto vincerlo, fa nascere la modificazione ingrata nel sentimento che si chiama *dolore* e di cui abbiamo parlato.

2.ª *Funzione diffonditrice e aggregatrice*, quella di attivare il sentimento fondamentale in modo che esso abbia la maggior possibile *estensione* continua, aggregandosi materia esterna specialmente mediante la nutrizione.

Digitized by Google

3.ª *Funzione eccitatrice e accumulatrice* del sentimento, quella di eccitare e comporre il sentimento fondamentale in modo che abbia il maggior grado d'*intensità*, ossia di eccitamento stabile.

4.ª *Funzione organizzatrice*, quella di agire sul termine corporeo e di dare alla materia l'organizzazione animale. Si noti che l'organizzazione, per le sue maravigliose complicazioni volte con intento unico alla naturazione della vita, è evidentemente, nel suo atto primo di formazione, effetto dell'intelligenza che sola può rivolgere al fine i mezzi, avendo questi presenti almeno negli elementi loro, e mirando quello nel futuro. Non può essere dunque l'effetto di un accozzamento casuale, come effetto di un accozzamento casuale di tipi non può essere, poniamo, la Divina Comedia: e nemmeno l'effetto di un principio senziente, onde a questo noi non dobbiamo attribuirla, sibbene all'intelligenza, come diremo.

La funzione organizzatrice nasce in conseguenza delle tre prime, poichè, essendo il corpo termine del sentimento animale, se questo sentimento colla sua naturale attività tende a conservarsi, a dilatarsi e a rendersi più intenso, naturalmente agisce sul corpo estrasoggettivo, e produce nella materia di questo degl'interni e spesso impercettibili movimenti, che il disciolgono e ricompongono per questa conservazione e dilatazione. Pertanto la funzione organizzatrice, di cui qui parliamo, altro non è che le stesse tre funzioni primitive in quanto si considerano rispetto agli effetti prodotti nella materia del corpo, si distingue in tre *momenti:*

α) Quello di *rattenenza* corrispondente alla funzione conservatrice; e consiste in un'azione che l'istinto vitale esercita sul corpo suo termine, mediante cui lo costituisce costantemente termine del sentimento fondamentale, e però lo rattiene acciocchè non si divida da esso. Quando il Bichat definiva la vita *il complesso delle cause che resistono alla morte*, definiva piuttosto questo primo momento della funzione organizzatrice.

Digitized by Google

β) Quello dell' *assimilazione* e *riproducibilità* delle parti viventi, corrispondente alla funzione diffonditrice. e consiste nel rapire entro l' ambito del proprio sentimento le particelle straniere a tal fine riducendole, assimilandole al resto del corpo (dopo la masticazione, digestione, ecc.), atteggiandole e componendole fra loro come debbono essere all' uopo.

γ) Quello della *spontaneità motrice-vitale*, corrispondente alla funzione eccitatrice, e consiste in quella virtù per la quale il sentimento fondamentale, tendendo a conservare l'eccitazione e ad essere vieppiù eccitato per salire al suo massimo grado d' intensità, aiuta e continua i movimenti eccitati nel suo termine dagli stimoli esteriori, acciocchè si perpetui e si aumenti l'eccitazione a sè conveniente.

Quanto alle tre funzioni enumerate dell' istinto vitale dobbiamo fare alcune osservazioni.

La prima funzione che pone e riproduce di continuo il sentimento fondamentale, non ha tanto di forza da poter ritenere il corpo che è suo termine ed impedire che su di esso non operi un principio estraneo che tende a sottrarlo alla sua attività. Così se un corpo animale riceve una forte spinta, l'anima non può impedirlo dal cadere: similmente se ad uno manca sotto il terreno, la gravità lo fa precipitare: un muro l'impedisce di passare, ecc. Questa inefficacia della prima funzione è degna d' essere considerata. Essa presta il fondamento alla distinzione tra *corpo* e *materia*. Corpo e materia è uno stesso ente: ma chiamasi col primo nome, in quanto esso è dominato dal sentimento che lo rende suo termine, col secondo in quanto si sottrae all' efficacia del sentimento, e si lascia muovere dalle forze straniere o sensifere. E non è punto assurdo il concepire diversi gradi nella potenza colla quale il principio senziente domina sul suo termine, il massimo dei quali sarebbe quello per cui egli disponesse del corpo, sottraendolo all' azione di tutte le altre forze sensifere.

Digitized by Google

La funzione diffonditrice e la funzione eccitatrice possono venire in collisione qualora il sentimento non si possa diffondere se non a spese dell' accumulamento e dell'eccitazione. In tal caso l'una coll' altra s'impediscono: ma benchè sia difficile stabilire le leggi precise di questa collisione, si possono però ravvisare chiaramente queste due: che, cioè, l' attività della funzione diffonditrice cresce col crescere dell' attività della funzione eccitatrice, poichè il massimo eccitamento naturale è il miglior stato del sentimento fondamentale medesimo; e che se la funzione eccitatrice è debole o i diversi eccitamenti stabili non armoneggino fra loro con influenza reciprocamente utile, allora la funzione diffonditrice o non è abbastanza ad essa subordinata o non è da essa armonicamente diretta, e quindi vi ha sconcerto nell' animale e tendenza a dividersi una parte del continuo sentito dal suo tutto.

Quanto ai due ultimi *momenti* della funzione organizzatrice, quello della *spontaneità motrice-vitale* serve all'altro dell'*assimilazione;* perchè, tra gli effetti che produce, mantiene le particelle sollevate in parte dalla gravità e per tal guisa ottiene che se ne acceleri il vortice che trita, assimila ed espelle, favorendo le secrezioni e le escrezioni, tenendo aperti i pori e i meati, ecc.

L'istinto sensuale poi, come abbiamo avvertito, non è che un' azione continuata dell' istinto vitale, e propriamente della terza funzione di questo, l'*eccitatrice.* Esso adunque si può definire « quel moto dell' istinto vitale il quale lo porta a far si che, prodotto un sentimento, questo divenga il più intenso e completo possibile, mediante eccitamenti opportuni. » Ma poichè questi eccitamenti possono esser stabili, cioè ripetuti continuamente mediante una legge fissa (come accade nel sentimento fondamentale di eccitazione) o possono essere passeggieri e accidentali, perciò a quella attività che tende a conservare o riprodurre i primi si lascia il nome d' istinto vitale, a quella che conserva e ripro-

Digitized by Google

duce i secondi (onde nascono le sensazioni, le immagini. le passioni, ecc.) si dà il nome d'istinto sensuale. Premessa la qual osservazione diciamo che la legge dell'istinto sensuale è la seguente: « L'istinto sensuale tende a far sì, che le sensazioni parziali e passeggiere le quali si suscitano nel sentimento fondamentale, in quanto sono piacevoli, divengano massime mediante stimoli ed eccitamenti passeggieri. »

Per conseguenza nell'istinto sensuale si distinguono le seguenti funzioni:

1.ª *Funzione della spontaneità sensuale,* per la quale ogni volta che uno stimolo esteriore eccita una sensazione piacevole, il principio sensitivo tende a secondarlo ed accrescerlo colla sua attività spontanea. Così l'anima concorre a tutte le sensazioni.

2.ª *Funzione della propensione sensuale,* colla quale, mediante la forza unitiva ed associativa di cui abbiamo parlato trattando della fantasia, l'animale, provata una sensazione piacevole, si dispone ed atteggia ad un'altra presentita da lui quale complemento della prima.

3.ª *Funzione dell'avversione sensuale,* contraria alla seconda, colla quale data una *propulsione* (sensazione sgradevole) il principio senziente si pone in un'attitudine ritrosa ed in un movimento contrario al complemento presentito della detta propulsione.

4.ª *Funzione della contro-spontaneità sensuale,* contraria alla prima, mediante la quale il principio sensitivo lotta contro lo stimolo che agisce in modo da propulsare il suo sentimento.

5.ª *Funzione della spontaneità motrice-sensuale,* che è conseguenza delle quattro prime, perchè ai quattro indicati atteggiamenti del principio senziente corrisponde un'azione nel corpo animato e nella materia del medesimo, secondo il principio che « a tutte le modificazioni del sentimento corrispondono de' fenomeni estrasoggettivi. »

Questa funzione ha sei momenti:

a) Mobilità voluttuosa che si manifesta negli atteg-

Digitized by Google

giamenti e movimenti (piccoli o grandi) quali il corpo estrasoggettivo dell' animale riceve dall' attività che l'animale stesso pone nelle sue attuali sensazioni, immagini e passioni piacevoli.

b) Mobilità concupiscibile che si manifesta per l'attività ch'egli pone nella propensione sensuale.

c) Mobilità ritrosa che si manifesta in atteggiamenti e impedimenti di moti, per l'attività ch' egli pone nel resistere ad un eccitamento spiacevole da cui non si lascia agevolmente muovere.

d) Mobilità avversiva, che si manifesta per l'attività con cui egli, presentendo lo spiacevole esito d'una specie di movimenti determinati da uno stimolo esteriore, si sforza di determinare movimenti contrarî.

e) Mobilità irosa, che si manifesta dallo sforzo che fa il principio sensitivo di mantenersi nella sua intensità e nel suo movimento contro le forze esteriori.

f) Mobilità simpatica, che si manifesta quando l'attività animale ubbidisce all'immaginazione e (nell'uomo) al pensiero ; onde al rappresentarsi di cose tristi nascono nel corpo *movimenti deprimenti* le forze, e il contrario alla rappresentazione di cose liete. Da essa specialmente procedono le *forze perturbatrici* della natura di cui parleremo più innanzi (1).

---

(1) Vedasi, per tutto ciò, Rosm. *Psic.* n. 1781-1812 con la tavola annessa.

Digitized by Google

LEZIONE XXXV

Le lotte nella vita.

1. Lotta tra le forze animali e le forze brute: opposizione tra le forze animali e la legge d'inerzia: tra queste e la legge d'attrazione. — 2. Questa lotta è o no conciliabile? Risposta. — 3. Spiegazione della lotta tra il principio vitale e le leggi d'attrazione benchè effetti d'una stessa causa: prevalenza delle forze animali sulle attrattive. — 4. Lotta tra l'istinto *vitale* ed il *sensuale*: malattie. — 5. Perchè e come i due istinti possano trovarsi in lotta. — 6. Le *passioni* od *emozioni*.

1. Le leggi dell'attività animale manifestano i loro effetti in certi corpi i quali si dicono comunemente *vivi*, mentre gli altri si suppongono inanimati e si dicono *materia bruta*. La materia bruta manifesta anch'essa certe leggi nel suo operare, e queste leggi e i fenomeni ne' quali esse si mostrano danno un'apparente opposizione co' fenomeni che presenta l'operare dell'animalità: le forze di cui si mostra dotato il corpo vivo e quelle della materia bruta sembrano spesso lottare fra loro. Or esiste realmente una tal lotta? Trattasi d'una lotta tra forze di diverso genere o dello stesso?

Per rispondere bisogna che riconosciamo avervi nella materia bruta due leggi: prima la legge d'inerzia, che costituisce l'*ordine meccanico*, e seconda la legge d'attrazione che costituisce l'*ordine fisico e chimico*. L'inerzia è una legge universale alla quale obbediscono tutte le cose, non la materia bruta soltanto; e si fonda nella potenzialità che hanno gli esseri finiti (solo nel concetto di Dio, come altrove vedemmo, si ha il concetto di puro atto), i quali appunto per ciò non possono passare dalla potenza agli atti, o meglio dall'atto primo agli atti secondi, se non date certe condizioni, certi stimoli. Ma la materia bruta ha un'inerzia sua propria per cui non

Digitized by Google

passa dalla quiete al moto se non le viene applicata una forza straniera, la quale, invadendola e non più abbandonandola, la fa continuare a muovere nella stessa direzione fino a tanto che una forza contraria, pure straniera, non distrugga l'effetto della prima. — L'attività animale invece fa qualche cosa di più relativamente al moto che produce nei corpi, come si può rilevare dalle sue due funzioni dette da noi *organizzatrice* e *della spontaneità motrice-sensuale*. Infatti mentre la materia bruta mossa, per la sua attività continuerebbe a muoversi in linea retta, la funzione organizzatrice tende a dare alle particelle corporee quegli atteggiamenti e quegl'intimi movimenti che rispondono allo stato migliore del sentimento, nè le lascia andare in linea retta, poichè altrimenti l'organismo si disgregherebbe disciogliendosi il sentimento medesimo. — Similmente quando gli stimoli esterni incominciano il movimento nelle fibre destinate alle sensazioni, la spontaneità sensuale asseconda quel movimento e lo rende molto maggiore di quello che sarebbe in virtù della semplice inerzia propria alla materia bruta (1). Si scorge pertanto in ambedue i casi una opposizione dell'attività animale con la legge della *inerzia* che governa l'ordine meccanico.

Ma tale opposizione sussiste anche fra la detta attività animale e la legge dell' *attrazione* che regge, dicevamo, l'ordine fisico e chimico; poichè se le particelle ubbidissero alle sole attrazioni e affinità fisiche e chimiche dovrebbero operare in modo fra loro da produrre certe composizioni e dissoluzioni come avven-

(1) In questo senso è vero ciò che dice S. Tommaso compendiando l'antica teoria sulla vita: « Propria ratio vitae est ex hoc, quod est natum movere seipsum; large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus dicitur. Ea omnia sine vita esse dicimus, quæ ab exteriori tantum principio moveri possunt. » (*In lib. II De Anim.* Lect. I). E Cicerone avea scritto: « Inanimum enim est, omne quod pulsu agitatur externo: quod autem animal est, id motu cietur interiore, et suo: nam haec est natura propria animæ atque vis. » (*Somnium Scip.* c. 9 e *Tuscul.* l. I, c. 23). Il qual passo è la traduzione verbale di uno tolto dal *Fedro* di Platone.

Digitized by Google

gono nei cadaveri: influite invece dall' attività vitale, rimangono impedite queste composizioni e dissoluzioni, conservandosi in quella vece e risarcendosi il misto dei tessuti organici. Ecco a questo proposito dei fatti: « Appena la vita abbandona gli organi, essi entrano sotto l'impero delle fisiche leggi a cui obbediscono pienamente tutti i corpi non organizzati. Succede nella loro sostanza un movimento intestino, e le molecole prendono una tendenza tanto maggiore a scomporsi, quanto più avanzata è la loro composizione. La chimica sa che l'alterabilità dei corpi sta in ragione diretta della molteplicità de' loro elementi, e che la durata del cadavere di un essere organico si prolunga tanto più quanto più semplice è la sua composizione, e meno numerosi e meno notabili i principii che lo costituiscono. Affinchè la putrefazione abbia luogo nel corpo umano egli deve essere del tutto privo di vita, giacchè le forze che la mantengono sono i più possenti antisettici, e si potrebbe sostenere che lo stato di vita non sia che una misteriosa lotta contro le leggi fisiche e chimiche. Una tale resistenza vitale dagli antichi veniva espressa col dire che le leggi del piccolo mondo (microcosmo) erano in perpetua contraddizione con quelle del gran mondo, il quale poi infine vinceva questa forza sempre attiva e reagente manifestatasi per mezzo della vita; adunque *se si volesse soltanto aver riguardo ai risultati* potrebbesi definire la vita la resistenza che oppongono i corpi organizzati alle cause tendenti incessantemente a distruggerli. Si prendano in disamina tutti questi fenomeni, e si vedrà che ognuno è diretto verso lo scopo della propria conservazione, ed a questo intento non giunge se non sostenendo una continua misteriosa lotta contro le leggi che reggono i corpi inorganici. Bichat infatti ha creduto di poter definire la vita *il complesso delle funzioni che resistono alla morte* ». (1)

(1) Richerand, *Nuovi elementi di Fisiologia*, 239. — Vedasi anche A. Stoppani, *Acqua ed Aria*, 2ª edizione, conferenza 3ª, n. 5.

Digitized by Google

2. Questi fenomeni, già osservati dagli antichi, condussero alla sentenza che prima si presenta allo spirito, distinguendone come tre classi fornite di opposti caratteri: 1.ª la classe dei fenomeni puramente *materiali e meccanici*, 2.ª la classe dei fenomeni *fisico-chimici* (fenomeni d'*attrazione*), 3.ª la classe dei fenomeni *animali*. Quindi le tre cause corrispondenti o forze di distinta natura, *meccaniche*, *attrattive* ed *animali*, ciascuna operante con legge diversa e quindi in lotta inevitabile tra loro.

Ai più recenti studiosi par ripugnante che nella natura vi abbia una lotta reale e necessaria tra principii diversi; essi sono invaghiti della bellezza ed eleganza che avrebbe una spiegazione de' fenomeni naturali semplicissima, in cui tutti si riducessero ad unità, ad una sola causa, ad un solo principio. Tale vaghezza tutta ideale travolse non pochi nel materialismo, lusingandosi essi, vanamente a dir vero, di poter trovare nelle sole forze meccaniche la causa di tutti affatto i fenomeni, non eccettuati quelli del sentimento e del pensiero.

Noi non possiamo convenire nè con quelli che ammettono una lotta inconciliabile tra le forze animali e le altre, nè con quelli che conciliando tutte queste forze le riducono ad un solo ed identico agente il quale rappresenti come a dire più personaggi, ad una sola energia che si esplichi in diverse manifestazioni. Ambedue tali soluzioni provengono da mancanza di analisi, e la verità, qui, come in tanti altri casi, sta proprio nel mezzo, poichè questa lotta non è nè totalmente irreconciliabile e neppur conciliabile totalmente. — Infatti, i movimenti in quanto ubbidiscono alle leggi meccaniche debbono attribuirsi alla natura intrinseca del corpo ed al principio che lo pone: in quanto ubbidiscono alle leggi attrattive debbono attribuirsi al principio sensitivo che lo anima: perciò bisogna concludere che la lotta fra l'istinto vitale colle forze meccaniche, è reale e

Digitized by Google

dovuta a principii diversi, quindi non può togliersene la possibilità (1); invece la lotta del medesimo istinto colle forze attrattive è soltanto apparente, perchè qui si hanno effetti dello stesso principio reciprocamente contrarii a cagione delle diverse porzioni di materia che investe e delle diverse condizioni in cui esso si trova, il quale seguendo una sola legge produce tuttavia gli uni e gli altri. Il solo motivo per cui il principio senziente si manifesta tanto diversamente nei corpi che si dicono inanimati e in quelli animati, è, come abbiamo ripetuto più volte, la semplicità di organizzazione nei primi, mentre nei secondi è incomparabilmente più complicata e perciò gli effetti che il principio vitale produce negli uni e negli altri sembrano assai diversi e diretti da altra legge, epperò dipendenti da un' altra causa, benchè non sia (2).

---

(1) Il Pictet, nel volume più volte citato, divide al tutto, in base alle nozioni della fisica sperimentale, i *fatti meccanici* dai *fatti attrattivi*. Comprimendo un gaz, egli dice, le energie attuali di esso, la sua forza viva, i movimenti delle molecole restano una medesima forza viva attuale, un movimento ancora, benchè modificato. Innalzando una pietra non si ha una trasformazione di movimento, bensì una produzione di *potenziale* che potrà produrre poi un movimento, ma che attualmente non è tale. Un fenomeno di movimento, adunque, prodotto dall'urto meccanico, è ben diverso da quello prodotto dall'attrazione. Sono due ordini di fenomeni *inconciliabili* (*Op. cit.*, p. 279-281 — Cfr. anche p. 263 e segg.).

(2) Ancora il Pictet dichiara essere la *complessità* quella che fa parere le forze vitali superiori alle fisico-chimiche: ma, dopo le sintesi dell'indaco, della cantora, dell' alizarina, ecc., che hanno fatto la gloria dell'Hoffmann, del Bayer, del Grœbe e del Würtz, le due chimiche tendono a divenire una sola (*Op. cit.*, p. 119, 302 ecc.). Essendovi unità di attrazione vi è nel mondo unità di vita, come unità di fisica e chimica. Certo la mirabile affinità discretiva che si riscontra nell'organismo animale, per cui i liquidi diversi non penetrano che nei condotti loro convenienti, e per cui il sangue deposita qui muscolo, là osso, più lungi umor vitreo nell' occhio, unghia, cartilagine, capelli, sinovia, e tutti i tessuti ond' è composto il corpo dell' animale, sarebbe pazzia dire che è dovuta alla semplice affinità chimica quale si osserva nel regno inorganico. E in questo senso hanno ragione i *vitalisti*. Ma dove hanno torto (ed il Pictet ha ragione nel combatterli — (*Op. cit.*, p. 294-5), è nell' ammettere un fluido vitale misterioso e diverso, mentre è sempre

Digitized by Google

3. Però questo non sarebbe sufficiente a spiegare come possono venir fra essi in collisione. Ma la spiegazione si trova tosto che si considera la dottrina, già da noi accennata, dell' *individuazione* del sentimento. Perocchè noi vedemmo: α) che se un continuo sentito si divide in più continui, si moltiplicano i principii sensitivi nei quali stanno le attività animali: β) e cosi pure questi principii sensitivi si individuano secondo i centri di maggior eccitamento. Il principio sensitivo, adunque, non è più un solo, ma ne compariscono molti, ciascuno con istinto vitale suo proprio, ciascuno dotato di attività distinta, qual maggiore e qual minore. I principii sensitivi che sono annessi alla materia inorganica non sono gli stessi di quelli annessi ad un organismo, nè hanno le stesse attività, nè sono atti a produrre gli stessi effetti. Costituito poi un principio sensitivo colla sua individuazione, egli non opera che per sè, non tende che a conquistare, ad aumentare il suo dominio approfittandosi d'ogni occasione, ad esser solo in questo dominio. Indi la lotta. Questa si agita fra diversi principii sensitivi variamente individuati. Laonde questa lotta non si combatte solo fra le forze animali e le attrattive, ma ben anco tra le forze d'un animale e quelle d'un altro, come si vede non solo nel fatto di quei viventi che s'introducono negli altrui corpi e li ammalano od anche uccidono, ma altresì nel fatto palese della guerra che tutti gli esseri della natura inferiore si fanno implacabile, mortale, da Carlo Darwin chiamata, con denomi-

---

la stessa forza, la stessa vita che produce i fenomeni più semplici come i più complessi secondo le diverse circostanze. Perciò senza timore di materialismo possiamo fino a un certo punto accogliere l'opinione di Claudio Bernard che scrive: « Tous les corps vivants sont exclusivement formés d' éléments minéraux empruntés au milieu cosmique. Descartes, Leibnitz, Lavoisier, nous on appris que la matière et ses lois ne diffèrent pas dans les corps vivants et dans les corps bruts; ils nous ont montre qu'il n'y a au monde qu'une seule mécanique, une seule physique, une seule chimie, communes à tous les êtres de la nature. » (*Revue philosopique*, août, 1895, p. 113).

Digitized by Google

nazione rimasta celebre, lotta per la vita, lotta per l'esistenza, *struggle for life, struggle for existence.*

Ma se tutto ciò è vero, dovrebbe pure venirne per conseguenza che il principio vitale d'un organismo sia più potente delle forze puramente attrattive (fisico-chimiche), i cui principii vitali avrebbero un dominio meno esteso e con un nullo o minore eccitamento. E l' esperienza che dimostra così appunto accadere, diviene una novella prova della indicata teoria. Infatti in ogni animale, le forze sue proprie, cioè quelle che vengono riconosciute da tutti per forze animali, sono le dominatrici, anzi nel dominio che esercitano sulle forze chimico-fisiche vinte da esse, elise, modificate, fatte servire, consiste propriamente il loro carattere essenziale, nè l' animale può vivere se non a questa condizione. Cessata l' azione della vita animale appariscono, come dicevamo, nei cadaveri la dissoluzione e nuove composizioni chimiche. Il che mostra che le molecole di cui consta il corpo vivo giacciono in situazione e condizione diversa, hanno movimenti diversi da quelli che avrebbero se alle sole leggi chimiche ubbidissero. Le forze della vita dunque contrastano alle forze puramente chimiche e ne impediscono l'effetto, dal qual fatto Brown induceva la vita consistere in uno stato forzato e violento, senz' accorgersi che le forze chimiche sono fuori della vita dell'animale dominatore, e che l'attività vitale che ne impedisce l'effetto estrasoggettivo, lungi d'essere forzata nella sua azione, ha in quest'azione medesima il suo stato naturale e spontaneo: che quindi lo stato forzato è soltanto lo stato morboso o disagiato di essa vita, nel quale ella non giunge a dominare compiutamente i fenomeni chimici. Questo dominio dunque è lo stato naturale o normale della vita animale, e solo quando questo dominio è impedito comincia alla vita uno stato forzato non naturale producente il dolore, le malattie e, ultima catastrofe, la morte (1).

(1) Rosm., *Psic.*, nn. 1828 e segg.

Digitized by Google

4. Tra l'istinto vitale e la materia, pertanto, vi ha una lotta. Un' altra ve n' ha pure tra l' istinto *vitale* e l' istinto *sensuale*. Per spiegare questa seconda lotta occorre premettere alcune considerazioni.

L'anima che dà vita al corpo, per quel che dicemmo, trova già il corpo organico composto in quel modo che è necessario secondo leggi occulte ed intime alla costituzione della vita animale, senza di che non potrebbe aversi quella mirabile complessità di fatti che manifesta la vita stessa. Ma rispetto a questo stato, diremo così, *preparatorio*, quale si richiede, si possono assegnare due estremi tra cui vi sono stati intermedi.

L'uno di essi estremi è quella condizione materiale perfetta del corpo, data la quale l'anima lo avviva appieno senza trovare la minima resistenza od ostacolo; ne nasce allora uno stato di perfetta salute. Questa condizione non par legata a grandezza speciale, nè del tutto unica: onde può sussistere in ogni età della vita, cominciando dall'infanzia sino all'età più matura.

L'altro estremo è quello stato del corpo in cui manca al tutto la condizione materiale necessaria a ricever la vita: ne nasce allora che il corpo non può essere animato. Fra tali estremi vi è poi una gradazione di stati medi, nei quali non manca interamente al corpo quella condizione e organizzazione necessaria a poter ricevere l'atto della vita, ma essa condizione e organizzazione non è perfetta, è in qualche parte difettosa: ne nasce allora uno stato di cattiva salute, o, come si dice, di *malattia* quale si ha dall'esperienza.

Ora se noi supponiamo di avere un animale in perfetta salute e perciò con le parti e col tutto del corpo egregiamente disposto per l'azione vivificante dell'anima, e se in questo corpo qualche agente esterno materiale (ai quali s'è visto non poter l'anima sottrarre esso corpo) vi produce tale sconcerto da condurlo all'estremo opposto, ne deve seguire necessariamente la *morte*. Ma se all'incontro lo sconcerto prodotto in questo corpo non

Digitized by Google

è tale che il renda al tutto inetto a ricevervi l'azione dell'anima, nascerà uno stato di violenza corrispondente alla malattia che abbiam detto di sopra, perocchè l'anima lo avviva bensì ma trova degl' impedimenti nella sua azione, impedimenti che ella con quella sua medesima azione cerca di superare, sebbene non sempre riesca; perchè la sua azione è limitata e il corpo trovasi affetto contemporaneamente dall' attività dell' anima per una parte e dall'energia dell'agente materiale per l'altra. Al contrasto di queste due forze si devono dunque attribuire, come pare, i fenomeni delle diverse malattie; e non sembra che sia priva di buona ragione quella sentenza di Tommaso Campanella, che fu poi seguita dagli Stahliani, il quale diceva doversi la febbre considerare come una specie di guerra che fa lo spirito contro le malattie (1): se non che noi diciamo di più aversi in ogni malattia questa guerra, in ogni malattia tender l'anima a soggiogare il corpo che si sottrae al suo impero, e a dargli la forma della vita: e da questo fonte massimamente procedere non solo la febbre, ma tutti gli altri sintomi e fenomeni morbosi. Francesco Boissier di Sauvages nella sua *Theoria febris* (Montpellier, 1738) sostenne, dietro a Stahl, che la febbre sia cagionata dagli sforzi dell'anima tendente a levar gli ostacoli che le vorrebbero togliere la libertà dei movimenti. Conveniva meglio dire che l'anima tende a dare al corpo quella pienezza di vita che costituisce lo scopo del suo atto primo.

L'azione del principio vitale che è determinata dall'organizzazione e si rivolge all'organizzazione è sempre benefica, è sempre un conato esercitantesi contemporaneamente su tutto il corpo vivo che tende a condurlo all'atto maggiore della perfezione organica, al migliore e più perfetto collocamento delle parti, affinchè toccando, per così dire, l'anima, produca in essa un sentimento al più possibile esteso, intenso ed armonico. In questo modo

(1) *Medicinal.* l. III e VII.

Digitized by Google

avvengono in gran parte sotto l' influenza di quest'azione vitale i fenomeni circolatori, secretori, assorbenti, nutritivi, e tutti in una parola i fenomeni della vita animale.

Anche l'attività medicinale de' rimedi è dovuta alla cooperazione dell'istinto vitale dell'anima, e quando sia sottratta l'azione di tale istinto non resta alle medicine altra attività che quella che nasce loro dalla forza meccanica o chimica, la quale è molto ristretta verso a quella che risulta dall'associazione delle forze materiali colle vitali.

Da ciò possiamo intendere come sempre nell'anima risieda l'attività che rende l'animale sano ed ammalato. V'ha un'unica legge naturale, che dà ragione non meno degli andamenti salutiferi della natura animale, che degli andamenti mortiferi: l'istinto vitale e l'istinto sensuale alternandosi nell'operare e l'uno modificando incessantemente l'altro sono le cause di entrambi: essi andrebbero sempre di loro natura verso il bene, se non dipendessero da stimoli esterni e materiali, e sono questi stimoli che li alterano, li perturbano, e scompigliano la loro naturale armonia. Quindi la causa di tutte le malattie si può ridurre ad una sola, cioè all'*irritazione*: con che s'intende l'effetto di una forza straniera al sentimento ed all'istinto, che operando su di questo ne altera la condizione normale e così occasiona nei suoi modi di operare, il *vitale* ed il *sensuale*, un' alterna azione in se stessa morbosa e nel suo esito conducente o alla salute, liberandosi dall'irritazione, od alla morte (1).

---

(1) Tutto ciò non dipende da uno stimolo *eccessivo*, come molti dicono, sibbene piuttosto da uno stimolo *inopportuno*: perchè le malattie non sono proporzionate alla grandezza ed intensità dello stimolo, ed uno stimolo, per piccolo che sia, se è inopportuno a certe date condizioni dell'animalità, cioè s'egli irrita e disordina le funzioni dell'istinto sensuale, perciò solo è eccessivo, poichè tutto ciò che è male è anche troppo. Il considerare lo stimolo come eccessivo viene dall'errore di credere la condizione dell'animale come *passiva* nella produzione della

Digitized by Google

5. Al primo istinto, il quale in tutte le sue operazioni non ha altro scopo che produrre e conservare il sentimento, son dovute le *forze medicatrici* della natura, al secondo le *forze perturbatrici*. In questo modo si concilia la sentenza tradizionale della medicina (1) che nella natura animale stia una forza medicatrice e proceda da questa quasi un istinto infallibile, colla sentenza di Brown contraria che non bisogna fidarsi alla sua guida perchè spesso c'inganna. Non è a dubitare infatti che a lato a questa virtù sanatrice sorga talora un' altra forza, un altro istinto che perturba quel primo nel suo operare, e ne contraria il salutare effetto.

Non è già che l'*istinto sensuale*, secondo le intenzioni della natura non sia formato a fine di andar d'accordo coll'*istinto vitale;* poichè ciò accade ogniqualvolta

---

malattia, mentre essa è *attiva*, e stimolata va per propria energia. La sfera degli stimoli opportuni s'estende più e meno secondo la costituzione fisica di ciascun animale e le sue abitudini; ma fuori di questa sfera si ha l'*inopportunita* che può anche provenire da difetto di stimolo, e in altre circostanze una quantità anche maggiore di esso stimolo lungi dal nuocere all'animale potrebbe essergli utile. Altro è dunque *eccesso di stimolo*, altro *inopportunita:* altro azione vitale aumentata, altro azione vitale aberrata dalle leggi sue proprie. Questo non si può chiamare eccesso d'eccitamento, per dirlo di nuovo, se non nel senso che tutto ciò che aberra e che nuoce è sempre eccessivo.

Gli stimoli inopportuni sono, in generale, i seguenti:

1.° Quelli che tendono a distruggere la continuità delle parti.

2.° Quelli che impediscono la continuazione dell'eccitamento o alterando l'organizzazione, o turbando l'applicazione e l'azione degli stimoli opportuni, o provocando dei movimenti opposti.

3.° Quelli che tendono a distruggere l'unità e l'individualità dell'eccitamento.

Sono appunto queste tre le condizioni della vita animale: α) D'avere le parti continue. β) D'essere eccitata convenientemente. γ) D'essere individuata da un centro d'organizzazione a cui tutto è subordinato.

(1) Ippocrate scriveva: « le nature essere medicatrici dei mali » (*Epidem.* VI); Galeno, con una frase fors'anche troppo estesa, aggiunge « ch'ella, la natura, fa tutte le cose per la salute dell'uomo » (*De nat. facult.* I, 1) e ancora « che la natura facendo uso di sue forze espelle le cose nocenti e conserva a proprio uso le utili ». I tedeschi chiamano la virtù sanatrice della natura *Naturheilkraft*.

Digitized by Google

il senso non è depravato o smoderatamente eccitato. A ragion d'esempio, chi non vede che l'odorato e il gusto sono dalla natura ordinati a indicare gli alimenti che convengono o disconvengono? Gli armenti pascendo distinguono principalmente coll'odorato le erbe venefiche e le lascian da parte. Ed è ben raro ch'essi, ad esempio, mangino il nappello che cresce molto sulle Alpi o l'elleboro bianco che abbonda ne' bassi prati del Piemonte. Fra le stesse erbe innocue gli animali scelgono quelle che meglio si affanno alla loro specie. Vi ha di più: l'odorato serve loro anche per l'istinto vitale conducendoli a trovare le piante medicinali, come i cani che si vedono andare in cerca di qualche pianta che di solito non mangiano mai, e dopo mangiatala vomitano e guariscono È quindi indubitato che l'istinto sensuale ordinariamente s'accorda col vitale ond'ha la prima sua origine: ma ciò non toglie ch'esso vada soggetto talvolta a certe alterazioni, per lo più momentanee, che perturbano l'organismo e la vita stessa.

Ciò non deve far maraviglia: l'istinto sensuale che trae le sue forze dal vitale è volto ad altro scopo: questo tende al sentimento fondamentale, lo produce e lo conserva, quello tende a godere delle modificazioni di esso sentimento le quali danno all'animale il piacere più vivo e più vario; in questo piacere sempre vivo e sempre nuovo che si ha nel sentimento fondamentale modificato sta propriamente il fine dell'animalità, quel diletto supremo di cui l'animale può esser partecipe. È naturale quindi che la tendenza troppo avventata ed eccitata al conseguimento di quell'estremo piacere, che si trova in siffatte modificazioni, possa recare sconcerto allo stesso sentimento fondamentale e all'atto dell'istinto vitale che vi presiede. Medesimamente può l'istinto sensuale essere, per la ragione de' contrarii, troppo violentemente eccitato a fuggire quel dolore che consiste pure in una modificazione del sentimento fondamentale e che è il sommo male della natura animalesca, e pel troppo

Digitized by Google

impeto a sottrarsene può indursi sconcerto nella vitale attività. La fame, ad es., conduce talvolta l'animale a mangiar cosa nociva, la quale pur eviterebbe se non fosse cacciato da quello stimolo che toglie il tempo all' uso di quei sensi che lo potrebbero distogliere da quel pericolo. Così le capre di Svezia talvolta mangiano il nappello dalle altre evitato.

D' altronde si consideri che, sebbene i fenomeni estrasoggettivi accompagnino parallelamente i fenomeni soggettivi, tuttavia l'azione dell'istinto sensuale sta racchiusa nella sfera di questi ultimi e ad essi si rivolge direttamente: consistendo la sua attività nel potere di atteggiarsi e di adagiarsi nel modo a sè più naturale, il quale è il modo più piacevole, più comodo, più facile, men doloroso, men faticoso. Ciò posto, i fenomeni estrasoggettivi hanno un tal legame e corrispondenza co' fenomeni soggettivi che di via ordinaria contribuiscono a conservare l'animale e migliorarlo. Ma una così felice corrispondenza patisce eccezioni procedenti da certi limiti della natura animale; quindi più volte accade che i fenomeni estrasoggettivi conseguenti ai soggettivi riescano all'animale più o meno pregiudizievoli ed anche mortali. L'istinto sensuale adunque non erra mai, se si considera la sua azione quale è dentro la sua propria sfera: mantiene sempre la sua propria legge di dare al sentimento gli atteggiamenti più piacevoli possibili: ma esso non può impedire che ne succedano poi i fenomeni estrasoggettivi corrispondenti, siano essi utili o dannosi. Così, per es., se qualche piccolo corpo entra nella trachea, l'azione dell'istinto sensuale che tende a fuggire quella molestia provoca estrasoggettivamente la tosse, mediante la quale espelle l'intruso. Esso opera unicamente per liberarsi dalla molestia sensibile, per sottrarsi alla sensazione incomoda: il cacciare quel corpo eterogeneo viene di conseguente e solo per la circostanza che l'organismo, sapientemente disposto, determina questo effetto. Ma la

Digitized by Google

tosse nasce anche senza la presenza del corpo o dopo che il corpo è rimosso, o quando non si può rimuovere. Di vero, data qualsiasi irritazione alla trachea, dato un umore corrodente che si porta su lei o sul polmone, o dato che s'infiammi quella membrana, la tosse ha luogo egualmente senza la presenza di alcun corpo straniero. E in tali casi lungi che la tosse giovi allo scopo di espellere la causa dell'incomoda sensazione, ella anzi l'accresce, producendo alla parte irritata maggior concorso di umori e di sangue, aumentando talvolta l'infiammazione fino alla rottura dei vasi ed alla preparazione del terreno propizio al bacillo della tubercolosi. Direbbesi un *errore della natura:* ma l'istinto sensuale non ha fatto che ubbidire alla sua immutabile legge, per la quale in conseguenza dello stimolo tenta di operare nel modo più confacente. — Altro esempio: un'onesta e moderata gioia conferisce alla buona salute, aumenta le forze dell'istinto vitale, aiuta l'energia delle funzioni; una gioia eccessiva cagiona l'apoplessia, come quella celebre in Inghilterra che spense la vita di Ruggero Hill pel gaudio provato alla morte del padre avarissimo (1). In questo caso la gioia suscitata nella sua parte razionale fu stimolo al sentimento ed all'istinto che ne procedette, il quale occasionò tali movimenti nella macchina estrasoggettiva da accelerare il corso del sangue spingendolo fino a schizzare da' vasi e diffondersi così in qualche parte del cervello. (È un caso della *mobilità simpatica*).

6. Ne' bruti questi fenomeni avvengono più di rado che nell'uomo, per la principal cagione che in questo il principio intelligente fondendo spesso l'attività sua con quella dell'istinto sensuale, turba più facilmente l'equilibrio degl'istinti primitivi e aumenta indicibilmente la forza delle passioni. Ma che sono le *passioni?* Stando ri-

(1) Un caso simile accadde a Rovereto, Rosm., *Psic.* n. 1936,

Digitized by Google

gorosamente ai termini, nel sentimento soggettivo noi siamo più specialmente passivi. Perciò tutte le sensazioni, i sentimenti, gli appetiti, le inclinazioni, ecc. sarebbero sotto questo aspetto altrettante *passioni*. E siccome esse sono sempre accompagnate da movimenti analoghi, potremmo tutte, coi moderni, dirle *emozioni*. Ma in un significato più ristretto, si chiamarono con questi vocaboli quei sentimenti, affetti e tendenze che mostrano in sè qualche cosa di violento o di eccessivo. E ancora par che l'uso riserbi il nome di *emozione* al genere, e di *passione* alla specie, chiamandosi passione un' emozione dominante ad ogni momento, esclusiva delle altre tendenze contrarie e deformatrice delle diverse. Sta alle inclinazioni della vita, come l'immagine allucinante sta alle altre sensazioni ed immagini.

Le *passioni* furono variamente classificate dagli antichi: così pure le *emozioni* dai moderni. Gli scolastici dividevano l'appetito in due, *concupiscibile* ed *irascibile*, facendo derivare dal primo sei passioni, e dal secondo cinque. Tra i moderni il Sergi divide le emozioni in due generi, le *depressive* e le *esaltative*, suddividendo ognuno in due specie (*E. d'oppressione, E. d'impotenza — E. di piacere, E. di reazione*) ciascuna delle quali ha due varietà, l'una istantanea, l'altra duratura. Così son classificate otto emozioni (paura, affanno; vergogna, rassegnazione; gioia, amore; ira, odio) con le loro gradazioni maggiori o minori. Ma nessuna di queste classificazioni può dirsi che soddisfi le esigenze della ragione e quelle dell'esperienza insieme. Perciò restringendoci alle *passioni* propriamente dette, che mostrano lo squilibrio tra i due istinti primordiali, osserveremo ch'esse hanno per lo più tre principii: il *senso esterno, l'immaginazione* e *l'associazione di questa con quello*.

Un esempio di passione proveniente dal senso esterno è la golosità. Cominciando da essa convien premettere un'osservazione. Comunemente la nostra riflessione si porta soltanto sul sentimento che il cibo produce me-

Digitized by Google

diante le papille nervee del gusto: ma, come già fu accennato, ve n'ha indubitatamente un altro che è meno locale del primo, e sembra che si diffonda a tutto o granparte del sistema nervoso. Si pigli una sostanza dolcissima e facciasi gustare a più persone: tutte diranno con giudizio uniforme ch'essa è *dolce*. Quanto dunque alla sensazione locale del gusto, essa si manifesta uguale per tutte. Ma domandiamo poi invece se quella sostanza dolce lor *piaccia:* taluna dirà di sì, tal'altra esserle indifferente, una terza non poterla soffrire in bocca pel disgusto che le cagiona. Ecco una seconda sensazione che non è più uguale, ma varia. Così tutti diranno che un'altra sostanza è amara, ma vi sarà a chi piace l'amaro e a chi dispiace fuor di misura. Il dolce, pertanto, rispetto al gusto è *grato* (tanto che si prende *dolce* per sinonimo di *grato*) e l'amaro ingrato; ma per l'altra sensazione, più ampia e diffusa, ciò può variare riformando e vincendo la prima e ristretta sensazione. Ora il sentimento che presiede alla buona salute dell'animale non è il sentimento locale e limitato del gusto, ma quello più universale e più vasto che può chiamarsi *senso alimentare*. Quando l'animale è normalmente sano quale il fa per lo più la natura, il suo istinto sensuale costantemente opera secondo la guida del senso alimentare (1). Ma può accadere, ed accade, che la sensazione del sapore prevalga alla sensazione alimentare: il che avviene anche negli altri animali, ma principalmente nell'uomo mediante la passione della golosità. Allora l'istinto sensuale ingannato nuoce grandemente all'istinto vitale, e provengono da lui tutti i mali dell'intemperanza.

---

(1) Quindi il vantaggio de' cibi più semplici e naturali sopra i cibi molto composti ove l'indicazione del senso elementare rimane confusa. Rispetto a quei primi specialmente vale la sentenza di Galeno: *Quod sapit nutrit*, purchè non s'intenda propriamente del sapore o gusto, ma del senso che abbiamo detto *alimentare*. Così pure un proverbio tedesco dice: *La bocca è il medico dello stomaco.*

Digitized by Google

Venendo al secondo dei casi accennati, chi non conosce gli effetti dell'immaginazione sullo stato sanitario del corpo? Ora l'attività dell'immaginazione è un ramo dell'attività dell'istinto sensuale.

Sono forse assai poche le malattie nelle quali non abbia luogo il giuoco dell' immaginazione o a danno o a vantaggio della salute dell' infermo; come pure è noto che l' idrofobia si sviluppa spesso per l' azione della fantasia eccitata dal credersi soggiaciuto al morso di qualche cane arrabbiato, e che quel malore si risana pure sovente col persuadersi che la cosa non sia accaduta così (1): ove si vede come l' istinto sensuale perturbi nelle sue funzioni l'istinto vitale.

Lo spavento, infine, può servir d'esempio quale passione che nasce mediante l' associazione del senso esterno e della fantasia. Dagli studi fatti sulle forti emozioni, risulta che tanto è più grave il bisogno tanto maggiormente prevalgono le cause che rendono incapaci della fuga e della difesa, pel motivo appunto che l'istinto sensuale straordinariamente eccitato, agendo sull'organizzazione riesce a perturbare le funzioni dell'istinto vitale, anzi spesso a sospenderlo in parte, come nella catalessi, e anche del tutto (2). Ecco dei fatti. Accade sovente a molti animali che, sovrastando loro qualche grave pericolo, o reale o solamente appreso, cadono in uno stato d'immobilità e di rigidezza, detto appunto *cataplessia* a motivo dello spavento che ne è la cagione (3). Or è vero che un animale che non si muova può sfuggire alle volte più facilmente al suo nemico, e Darwin nota « che quando un animale è allarmato si ferma un istante per raccogliere i sensi, e riconoscere la sorgente del pericolo, e decidere se deve fuggire o difendersi »:

---

(1) Il Rosmini ne reca un esempio nell'*Antropologia* (p. 264), ed il Mosso nel suo libro *La paura* lo conferma con altri molti.

(2) Rosm. *Antrop.*, p. 267.

(3) È noto il fatto (sembrato arcano a tanti) dell'uccelletto che, ammaliato dal serpe, finisce per cadergli in bocca.

Digitized by Google

ma non è certo questa l'origine e la ragione dei fenomeni cataplegici, poichè sarebbe incomprensibile che per seguir l'istinto, il quale suggerisce loro esser utile conservar le apparenze della morte onde salvar la vita, giungessero a lasciarsi straziare ed uccidere eziandio senza cessare da cotale infingimento. Anche il tremito che assale gli animali quando si tratta di fuggire un male imminente, non può esser spiegato in questo modo. Il Darwin stesso non dissimula tale difficoltà e nel suo libro *L'espressione delle emozioni* dichiara ch'esso non è di vantaggio alcuno, anzi sovente assai nocivo, epperò avervi in questo fatto grande oscurità (1). Il dott. Mantegazza credette spiegarlo scrivendo: « Darwin confessa di non trovar utile il tremito della paura, ma dietro i miei studii sperimentali sul dolore io lo trovo utilissimo; dacchè tende a produrre calore riscaldando il sangue; che per influenza della paura tende troppo a raffreddarsi » (2). Ma quando si riflette alle disastrose conseguenze che produce esso in molti animali fino al punto da renderli inabili alla fuga ed abbandonarli miserevolmente a crudelissime morti, non si può certamente ammettere la contraddizione ch'essi ciò facciano per riscaldarsi, mentre fuggendo potrebbero incalorirsi assai meglio e salvar nello stesso tempo la vita. « Se si considerano, osservava già Alberto Haller, i moti dell'animale come diretti allo scopo della sua conservazione, che cosa vi è di più assurdo che il tremito delle ginocchia, e l'improvvisa debolezza che ne sopravviene? » (3). Bisogna quindi, come dicevamo, ammettere, insieme all'azione benefica, salutare, medicatrice dell'istinto vitale, l'azione perturbatrice, talvolta violentissima, dell'istinto sensuale che ne contraria direttamente la efficacia senza aberrare tuttavia nè punto nè poco dalle sue leggi.

---

(1) *The expression of the emotions*, chap. III.
(2) *Fisonomia e mimica*, c. VII.
(3) *Elementa physiologiæ corporis humani*, Tom. V, lib. XVIII, § VII.

Digitized by Google

In tutte le passioni in genere ha sempre gran parte l'immaginazione, e poichè abbiam detto del potere motore di essa, non è maraviglia che tanto movimento del corpo le accompagni sempre, onde anche il nome di *emozioni* o *commozioni*. Però qui si è esagerato talvolta dai moderni psicologi. Il James, per esempio, scrive: « Noi ci sentiamo inquieti perchè gridiamo, adirati perchè strepitiamo, impauriti perchè tremiamo, e non già gridiamo, strepitiamo, tremiamo perchè siamo inquieti, adirati, impauriti » (1). Sopprimete nello stato di paura l'accelerazione delle pulsazioni cardiache, l'affanno del respiro, il tremito, l'indebolimento muscolare, lo stato particolare dei visceri; sopprimete nella tristezza i sospiri, i singulti, le lacrime, le modificazioni respiratorie e circolatorie: più nulla rimarrà nè della paura, nè della tristezza. Lasciando tutto ciò che vi ha in questa asserzione di eccessivo e di sistematico, è certo nondimeno che vi resta molto di vero. Se noi sopprimiamo il movimento organico non si ha nè sensazione, nè immagine: benchè la sensazione o l'immagine non sia per questo un semplice moto. Ma il movimento che tende a far rinascere l'immagine non è dovuto per nulla al principio psichico di essa? Sarebbe temerità l'affermarlo: ed ecco dunque che l'energia dell'anima, l'energia dell'istinto sensuale concorre pure alla realtà del fenomeno in modo attivo prima, e in modo passivo poi nel sentimento che l'accompagna. Se questo movimento si contraria, si elide, si sopprime, certo il sentimento corrispondente non si ha: se lo si asseconda ed aumenta,

---

(1) *Op. cit.*, v. II, p. 449 e segg. — Senza i movimenti corporei la percezione delle cose assumerebbe un aspetto conoscitivo, pallido, incoloro: vedendo una belva, giudicheremmo doversi fuggire, ricevendo un insulto penseremmo di dover reagire, ma senza calore emozionale. — È certo un po' troppo: e si trascura la parte affettiva e sensitiva che ha luogo anche nella pura intelligenza. Bisognerebbe, per di più, leggere la sublime risposta data dal cardinale Federico Borromeo alla frase di Don Abbondio: « Il coraggio, uno non se lo può dare » (*Promessi Sposi*, c. XXV).

Digitized by Google

tale sentimento cresce di forza. Tuttavia da ciò non siamo autorizzati a dire che a produrlo l'attività dell'anima non concorra, e non solo in quanto è puramente sensitiva, ma in quanto pure è razionale, favorendo l'associazione delle immagini tra loro col linguaggio scritto e parlato, coi nessi logici, ecc. (1).

---

(1) La contemporaneità del movimento organico colle emozioni ha dato luogo a tutto il linguaggio metaforico che si adopera comunemente a loro riguardo. — Nel desiderio abbiamo un'ispirazione profonda e prolungata: quindi *aspirare all'onore, alla gloria, sospirare una cosa, respirare il piacere, la voluttà*, ecc., e il simbolismo del *bacio*. Nelle emozioni penose il torace è immobilizzato spasmodicamente e si ha una sensazione di costrizione: *soffocato di dispetto, stretto dall'emozione, cuor serrato*, ecc. Difatti la circolazione pure diventa penosa e l'energia motrice del cuore diminuisce; al contrario la gioia dilata il cuore, perchè batte più presto e più forte, occupa realmente più posto nel petto, come già abbiamo osservato. — Le emozioni gradevoli aumentano la quantità dei liquidi alla periferia (aumento di volume delle membra, misurata col *pletismografo* del Mosso): *gonfio, tronfio di speranza, d'orgoglio, di successo, di prosperità*, ecc. — Le emozioni steniche (passionali) elevano la temperatura periferica: *ardore, fuoco, calore della passione, ardere d'amore, di desiderio, testa calda, cervello bollente, infiammato di collera, accendere la discordia, attizzar l' ira, parole roventi*, ecc. — Le emozioni tristi il contrario: *disseccarsi d'invidia, ghiacciarsi di spavento, spegnere i desiderii, raffreddar l'entusiasmo*, ecc. — Esse apportano anche variazioni dell'attività muscolare: *saltare, danzare di gioia, scattare di furore, abbattuto dai dispiaceri, ammollito dall'ozio, dalla voluttà*, ecc. *cader le braccia, spezzarsi la fibra per disillusione*, ecc. — Raro è che si raddrizzino i capelli eccetto in casi patologici, ma si osserva una forma meno accentuata, il raddrizzamento dei peli leggeri (*horripilation*): *far drizzare i capelli* è metafora iperbolica. — Certe emozioni sono accompagnate da sensazioni subbiettive, rare, ma già registrate nel linguaggio. Riguardo alla vista, del furore dicesi *veder rosso*, del facile a soddisfare *veder rosa*. L' *eritropsia* è effetto di molte emozioni steniche, e si ha nell'accesso epilettico, nell'esaltazione mistica, ecc. Viceversa il *rosso* si sa che eccita certi animali e anche l'uomo, mentre il *bleu o violetto* calma l'esaltazione morbosa. Così: *vivere nel bleu o azzurro*. A tali senzazioni si riferisce pure l'*umor nero*, la *melanconia*, il *veder nero*. Al gusto ed alle secrezioni gustative si riferiscono le espressioni: *abbeverato di dolore, pianti amari, parole acri, amari rimproveri*. Il disgusto e i gesti che l'accompagnano, pure. — Le eccitazioni dell'amor proprio corrispondono a quelle della pelle: *solleticare l'amor proprio, il lato debole*, ecc. (Ch. Fere. *La physiologie dans les métaphores. Rev. philosophique*, oct. 1895. — A. Wallace, *Popular saying dissected*, 1894).

Digitized by Google

LEZIONE XXXVI

Origine ed ordine dei movimenti spontanei.

1. I movimenti animali: loro origine. — 2. Loro ordine: tre cause di esso: l'*eredità*. — 3. Movimenti *istintivi* e *volontari*. — 4. L'intelligenza degli animali inferiori.

1. Il primo sentimento che ha l'animale è il sentimento fondamentale. I movimenti congiunti permanentemente a questo sentimento son quelli stessi che lo producono ed appartengono all'istinto vitale, come sarebbe la circolazione. Ciò, però, non basta a dar ragione dei *movimenti spontanei*, poichè col puro sentimento fondamentale l'animale si rimarrebbe localmente immobile, se una modificazione qualunque non sopraggiungesse nel sentire suscitando l'istinto sensuale e i movimenti che ne derivano. Questi movimenti, poi, sono non già casuali e disordinati, bensì accordati insieme mirabilmente e tendenti a un dato scopo. Pertanto ci conviene render conto: 1.° del come dai detti sentimenti possano nascere tali moti, ossia dell'*origine dei movimenti animali;* 2.° del come l'animale possa produrre i movimenti così ben ordinati, così atti ad ottenere un dato scopo, ossia dell'*ordine dei movimenti animali*.

Cominciando dalla prima questione dobbiamo anzitutto osservare che di natura sua, come abbiam visto, ogni parziale sentimento animale è congiunto a moti dei nervi. Di più, è pure un fatto che, eccitato il moto negli organi inservienti al sentimento, questo si comunica a que'nervi che servono ai movimenti spontanei. Possiam vedere questa unione e questo consenso, fra que' nervi che

Digitized by Google

servono specialmente a' sensi e quelli che servono alla locomozione nella sonnolenza e nel sonno: allora i nervi che presiedono alla sensitività esteriore riposano e contemporaneamente anche i muscoli rimangono inattivi, sicchè nell'uomo che dalla veglia vien passando a stato di sonno i muscoli che tenevano diritto il collo s'allentano, e il capo cade penzolone, e la mascella inferiore pende in giù rimanendo aperta la bocca: anche i ginocchi intorpidiscono, e gli arti inferiori non sorreggono più la persona ond'è che la posizione naturale al sonno è (specialmente per l'uomo in cui la posizione verticale è sforzo d'equilibrio muscolare) la giacitura e lo sdraiamento, poichè tale posizione non richiede alcun uso di vigore nerveo e muscoloso (1). Molte altre somiglianti osservazioni si possono fare, nelle quali vedesi l'energia muscolare ed i movimenti andar scemando o crescendo colla sensitività esterna. Abbiamo anche visto che, per le sensazioni e passioni da esse procedenti, puossi alterare persino i movimenti che dipendono dall'istinto vitale e dal sistema del gran simpatico. Si osserva pure che gli animali forniti di un senso più fino e squisito mostrano altresì più prontezza di movimenti, e così forse si spiega la somma agilità del pipistrello a mutar direzione ed evitare i minimi impedimenti, come i fili sottilissimi tesi in una stanza dallo Spallanzani. Ma senza più, il fatto di cui parliamo, che cioè dove vi ha sentimento parziale vi sia moto nervoso, e che questo moto pe' nervi si prolunghi fino ad affettare per mezzo di altri nervi i muscoli, è troppo bene stabilito dai fisiologi e incontrastato, tanto che molti materialisti pretendono in questo modo spiegare senz'altro la vita tutta intellettuale e sensitiva, non riflettendo che il sentimento e l'intelligenza, quali la

(1) Non si pensi qui ai movimenti che si fanno nel sonno inquieto per la sensitività interna, giacchè in tal caso è vero bensì che nessun movimento suscitato da stimolo esterno percorre i nervi sensorii, ma vi è il movimento interno che risponde all'interna sensazione.

Digitized by Google

coscienza e l'esperienza interna ce li presenta, non sono moto, ma fenomeni di tutt'altra natura.

Ora stabilito il fatto enunciato, e considerando per maggior semplicità il moto cagionato da un semplice sentimento piuttostochè da molti associati insieme, ecco come lo spieghiamo. Al ricevere che fa l' animale un impulso esteriore che gli modifica il sentimento mediante un moto qualunque il quale si comunica di per sè ai nervi motori dei muscoli, esso ha, per così dire, come tre partiti a cui appigliarsi: o far resistenza a detto moto, o lasciare che il moto si effonda nel muscolo senza concorrervi esso ma lasciandoselo muovere come se fosse inanimato, o infine assecondare quel guizzo di movimento che viene comunicato al muscolo. Nei primi due casi ci ha violenza: nel terzo solo spontaneità; poichè il secondare un movimento che comincia è sottrarsi alla violenza che altramente quel movimento ci fa maggiore o minore, secondochè resistiamo o no: il muoversi una parte dell' animale senza il concorso del principio senziente e motore, o malgrado di esso, è certo un violentarlo e quasi usurpargli il dominio. L'animale adunque suole secondare spontaneamente il moto perchè questo gli costa meno di fatica e pena che non il resistere nell' uno o nell' altro dei due modi indicati, e lo stato di moto diventa il suo stato naturale, come prima era lo stato di quiete, quando niun impulso al moto gli veniva altronde. Valga a questo proposito un esempio tratto dal suono. I nervi dell'orecchio hanno nell'uomo e in alcuni animali uno speciale legame e consenso coi muscoli degli arti inferiori. I movimenti dei nervi acustici si propagano pel sistema nervoso e danno un cotale impulso e guizzo alle gambe. Indi avviene che udendo una musica l'uomo pena non poco a tener ferme le sue gambe, e i fanciulli dell'età più tenera (i quali non resistono alla natura) si mettono subitamente a saltellare ove odano suoni a tempo ben compartito; e così fanno anche, v. g., la scimmia, l'orso e la marmotta. L' origine

Digitized by Google

della danza è questa: essa è comune a tutti i tempi e a tutti i popoli, e più in vigore dove gli uomini sono più prossimi allo stato naturale.

Da ciò si può cavare questa conseguenza, che il principio animale soggiace ad una legge d'inerzia simile in qualche modo a quella che spiega i fenomeni del moto nei corpi. Se un corpo è quieto, esso rimane tale finchè una forza non lo faccia muovere, e s'è in moto vi continua finchè un' altra forza non lo faccia quietare. Similmente, se l'animale vien messo in moto colla sensazione e co' minimi movimenti de' nervi che l'accompagnano, continuasi in questo stato di attività, onde se ne produce il movimento ai muscoli. Però c'è differenza importante tra quest'inerzia e quella materiale; perchè la seconda non aumenta menomamente il moto, la prima sì, come dimostra il fatto che i movimenti del nervo son piccolissimi ed insensibili, e all'incontro grandi quelli del muscolo. Certo che ciò trova una disposizione favorevole nell' irritabilità della fibra muscolare, ma essa non basterebbe a render ragione del fenomeno, perchè una sproporzione vi rimane sempre, e perchè questo non spiegherebbe come i movimenti dell'animale non abbiano niente di violento o di rigido, ma sieno dolci, spontanei, obbedienti. È dunque necessario che l' animale vi concorra: il minimo moto che si produce nel nervo in compagnia del sentimento, e la meccanica sua comunicazione, non è la sola e immediata cagione del movimento del muscolo, ma è cagione dell'eccitamento dell' attività spontanea dell'animale, la quale attività asseconda quel movimento, ingrandendolo in tutto il suo percorso. Così il bambino, vedendo il riso della madre ed i vezzi che gli fa intorno, prova un sentimento di gioia; e questo sentimento, accompagnato da insensibili movimenti nervosi, inizia movimenti dei muscoli che presiedono al riso, e l'anima assecondando spontaneamente tali impulsi produce con essi il soave fenomeno. Così un gatto od un cane accarezzati dalla mano provano un sentimento di piacere a

Digitized by Google

cui si accompagna certo un piccolo movimento nervoso qual può darlo la mano, che si comunica ad altre parti: ma assecondato od ingrandito dalla spontaneità animale produce tutti quei movimenti varii di testa, di coda, di tutto il corpo, che vediamo in tali circostanze.

L'aumento che poi produce la spontaneità animale non è tutto in una volta, ma graduato per un avvicendamento di sentimenti e di moti. Si dia una sensazione del tutto locale: essa richiede de' tremiti nervosi leggerissimi nel nervo affetto. Questi moti svegliano ed eccitano l'attività animale che spontaneamente li seconda ed accresce. Aggiuntasi tale azione, i piccolissimi moti già si propagano con più forza e perciò anche l'intensità della sensazione cresce e l'anima è vieppiù eccitata ad assecondarli e così di seguito, finchè questi moti minimi, occulti, impercettibili, escono all'esterno e si fanno grandi, universali, molteplici. Considerisi un generoso cavallo di battaglia ad uno squillo di tromba. Quantunque non sia mai stato fra le armi quel suono lo commuove tutto, trema, sbuffa, nitrisce, calpesta il suolo, non ha membro che tenga fermo. Che se poi è già usato alla guerra, la commozione generale, in cui si tramuta il piccolo movimento del nervo acustico è ancor maggiore. Così il movimento della paura. Dapprima i tremiti nervosi, volti alla fuga, poi l'istinto sensuale che li aumenta, il sentimento vieppiù grande che accompagna quest'aumento, e li accresce ancora, e li disordina, e disordina il sentimento stesso.

Ciò che abbiamo detto, pertanto, spiega come dal senso si origini il moto, come si propaghi, e si faccia di minimo grande. Or ci bisogna cercar la ragione della costanza che si osserva nell'animale in continuarsi nell'azione che gli reca diletto. Tale ragione si deve cercar nella *forza unitiva* o *sintetica* del principio senziente, il quale nella sua semplicità riunisce insieme l'*atto* che fa e il *piacere* che ne prova, onde, come permane naturalmente nel piacere, permane pure nell'atto che vi è

Digitized by Google

associato. Medesimamente dalla *forza unitiva* deve nascere che l'animale rinforzi l'atto suo, per rinforzare e ringagliardire il piacere che ne proviene; perocchè, avendo esso sperimentato che, secondo i gradi di forza che pone in quell'atto, crescono altresì a lui i gradi del piacere, esso vien diretto dall'apprensione di tutta insieme questa scala di gradi d'intensità, la quale apprensione genera in esso l'aspettazione sensuale di un avvenimento simile al *futuro*, sembrando che congiunga in tal modo il passato e l'avvenire. Quello, cioè, che l'animale ha sperimentato successivamente, per quella forza unitiva e ritentiva che abbiamo osservato già nella fantasia, gli si rappresenta nel senso come unito insieme; unito cioè: 1.° l'azione producente il moto, e il piacere che l'accompagna: 2.° i gradi successivi dell'intensità del moto di cui ha un sentimento attivo, e dell'intensità crescente del piacere di cui ha un sentimento passivo. Ora questa apprensione molteplice è ella stessa un incitamento a moti, è un'affezione dell'animale base e principio di moto costante e crescente, mantenendosi per essa l'animale nel moto spontaneo verso il piacere.

2. Siamo alla seconda delle due quistioni proposte. L'ordine maraviglioso che si ravvisa in qualsivoglia operazione più o meno complicata dell'animale si può ridurre a tre principii: 1.° L'ordine naturale degli stimoli esterni e delle loro azioni che incitano l'animale e vi producono i primi moti. 2.° L'ordine nella costruzione e compaginamento del corpo animale fatto con squisitissima armonia di tutte le parti e con accordo prestabilito de' suoi movimenti, acciocchè tornino in vantaggio dell'animale. 3.° L'ordine ch'è nella natura dell'attività spontanea dell'animale stesso. Tutte e tre queste cagioni di ordine hanno per loro origine prima la sapienza del Creatore: il Creatore prescrisse ordine a tutte le cose, alla materia inanimata, al corpo vivente, ed all'anima.

α) La prima causa di ordine ne' movimenti animali,

Digitized by Google

ossia l'ordine che si trova negli stimoli esterni che incitano l'animale al senso ed al moto, fu già da noi accennata quando mostrammo che l'ordine che si scorge ne' movimenti della danza dipende dall'ordine de' suoni suscitati nell'organo acustico, e questo dall'ordine delle ondulazioni aeree che ne sono lo stimolo. Ciò può ripetersi altresì di quasi tutti i movimenti animali che hanno sempre un *ordine di successione* relativo al tempo e allo spazio in cui sono distribuiti. Tutti gli stimoli, esterni ed interni, conservano certe leggi immutabili: il giorno succede periodicamente alla notte, le stagioni continuamente si avvicendano, nel corso diurno si susségue una serie quasi regolare dei gradi di temperatura, dei cambiamenti meteorologici, delle condizioni elettriche, delle periodicità a cui soggiace lo stesso corpo animale; e tutto sapientemente nell'armonia universa influisce in modo ammirabile a dare un cert' ordine ai movimenti dell'animale. Il suo corpo stesso, abituato alla vita ed a' moti, nel tempo opportuno porge degli stimoli ben ordinati e a sè ed agli altri animali con cui convive, e quest'ordine essendo vantaggioso e piacevole, l'animale vi persevera come in uno stato gradito, onde avviene che il disordine sia evitato dallo stesso istinto.

β) A questo concorre grandemente la mirabile armonia che c' è fra le parti del corpo (*armonia meccanica*) e le forze di esso (*armonia dinamica*). È noto ai fisiologi il fatto che « se un organo è offeso o impedito dalla sua funzione nasce negli altri come un concorso di movimenti eccitati dal dolore locale, che scuote in modo opportuno i nervi vicini, e poi tutto il sistema nervoso, verso l'organo sofferente », concorso fondato nella stessa organizzazione del corpo ed aiutato poi dall'istinto vitale e sensuale a cui quei moti servono di eccitamento. Così, se noi poniamo qualche ostacolo alla respirazione di un animale, come sarebbe un laccio, subito esso porta le zampe al collo per toglierselo. Se gli leghiamo un piede, porta la bocca al piede per slegarlo.

Digitized by Google

Se gli fasciamo gli occhi, si agita finchè non s'è tolta la benda. Si veggono dei bruti leccarsi istintivamente la piaga, il prurito induce a grattare dove lo si sente, il bambino al tempo della dentizione preme le gengive assieme e le stuzzica colle dita agevolandola, ecc. Tutto ciò avviene pel nesso reciproco fra le diverse parti del corpo. L'organo dell'odorato, in strettissima relazione coll'organo del gusto e coll'esofago, dirige l'animale nella presa dei cibi salutari appunto per la continuità che c'è fra queste parti organiche. Al cantar d'un uccelletto ripetono gli altri; e in generale gli animali rispondono colle lor voci ai suoni che ascoltano, tantochè s' immaginò avere anche i bruti le loro favelle. Ma ciò accade per la fisica connessione tra gli organi dell'udito e quei della voce, onde viene che l'aria, battendo e scuotendo i nervi che presiedono all'udito, inizii in pari tempo i movimenti dei nervi e dei muscoli che producono la voce, moti che destano la spontaneità la quale li asseconda e li compie. Insomma non v'ha una sola delle più maravigliose e più complicate operazioni animali, in cui non abbia gran parte l'ordinato corporeo congegnamento, dal quale risultano (1).

γ) Finalmente la terza e principal cagione da cui deriva l'ordine delle operazioni animali, è la natura dell'attività spontanea dell'animale stesso, la quale ha sue proprietà determinate ed è soggetta a leggi fisse che se si volessero sviluppare (anche solo tentarlo) richiederebbero lungo discorso. Derivano principalmente da tre fonti: I. Dalla condizione del corpo organico, a cui l'attività spontanea è legata nel suo operare. II. Dal-

(1) In questo modo, sebbene bisogni tener conto anche di tutti i rimanenti fattori, spiegava il moto animale già il Descartes: « La lumière réflechie du corps d'un loup dans les yeux d'une brebis cause quelque changement dans son cerveau qui fait passer les esprits animaux dans les nerfs et determine les mouvements de la fuite. » (*Œuvres, Réponse aux IV object. Lettr. au R. D. Marsenne*).

Digitized by Google

l'*inerzia* a cui soggiace essa attività III. Dalla *forza sintetica* od unitiva dell'animale.

I. Quanto alle leggi a cui soggiace l'anima in conseguenza della sua unione col corpo, esse son molte e singolari; poichè, secondo lo stato del corpo organico più o men regolare, anche le operazioni spontanee dell'anima procedono più o meno regolarmente. Fu fatta osservazione che gli animali più perfetti sono doppii, cioè composti di parti doppie pressochè uguali, almeno quanto agli organi più importanti, e che quanto più una metà dell'animale è conforme all'altra, più altresì i sentimenti riescono chiari e perfetti. Si vuole pure che la perfezione della fantasia risulti in gran parte dall'uguaglianza dei due emisferi del cervello e che una disegualità sotto tale rapporto cagioni confusione e sconcerto nelle operazioni dei giudizii: il che sarebbe solo in quanto questi prendono i loro materiali dalle immagini che sono associate a movimenti cerebrali. È ben vero che il Bichat, il quale contribuì molto a propagare quest'asserto, portava in sè stesso la prova che un uomo d'ingegno può avere il cervello disegualmente sviluppato: infatti alla sua autopsia si trovò che i suoi lobi cerebrali non avevano la stessa mole (1). Tuttavia è certo che nella stessa natura del composto, cioè dell'anima e del corpo uniti insieme, giace una legge secondo la quale le operazioni animali vengono determinate piuttosto ad un modo che ad un altro, epperò giace una ragione di ordine. Ad esempio, prendasi il fenomeno dei colori immaginarii. Fissato un po' a lungo un quadrato rosso il nervo ottico si mantiene in quel movimento che gli corrisponde. Ma sostituito un foglio bianco, il movimento corrispondente al rosso comincia per attività spontanea dall'interno e siccome dall'esterno viene in senso contrario il moto che corrisponde al bianco.

---

(1) Figuier, *Conosci te stesso*, Nozioni di fisiologia, c. VI. — La sentenza del Bichat in proposito è accennata dal Rosmini, *Antrop.* p. 286.

Digitized by Google

i due movimenti si sottraggono e rimane il colore complementare verde come colore immaginario. Ora è chiaro che, essendovi una legge stabile secondo la quale si muta il movimento o lo stato della retina impressionata dalla luce, ed essendovi pure una legge secondo la quale l'anima reagisce spontaneamente alla sensazione colorata, deve provenire da ciò un ordine naturale fra i colori stessi ed i moti ad essi correlativi.

II. Si è già visto come l'attività animale soggiaccia ad una specie d'inerzia in quanto ha bisogno di uno stimolo esterno, che poi, a differenza della materia bruta, asseconda spontaneamente. Da quest'inerzia procedono all'anima certe leggi le quali danno regola ed ordine ai suoi movimenti istintivi. Fra queste, due principali: 1.ª L'anima si determina a quei moti che le danno più di natural piacere. 2.ª L'anima si determina e preferisce, *ceteris paribus*, quei moti che può operare più facilmente. La prima di queste leggi appartiene al *sentimento*, la seconda all'*attività* propria dell'anima, e tutt'e due si riferiscono alle due cagioni da noi assegnate al moto dell'istinto sensuale, cioè l'evitar la molestia e il seguitare il piacere. Che se ben si osserva, una di queste leggi entra nell'altra, perchè all'anima deve naturalmente esser più *piacevole* operare ciò che le è più *facile* e le dev'esser più facile ciò che le è più piacevole. Si può però distinguere, in quanto che alcune volte il piacere è nel fine e la fatica nel principio.

Qual maraviglia adunque che per queste due leggi ogni animale, a ragione d'esempio, nel camminare faccia que' movimenti che sono più adatti alla sua natura? Per questo ognuno ha i suoi proprii costumi, i suoi proprii modi di accosciarsi, di giacere, di sdraiarsi, di portare alla bocca il cibo, di bere, di nidificare (*nescio qua dulcedine laeti*, dice Virgilio nelle *Georgiche*) e di fare le altre naturali operazioni. In tutte esse si appiglia sempre ai movimenti più facili, più comodi e piacevoli. Si metta, per es., qualche cosa sulla schiena di un

Digitized by Google

cane: egli si dimenerà per far cadere quella molestia, e se la cosa comincia a muoversi quando egli si mette in qualche posizione persevererà in essa e si piegherà ancor più in quel verso fino a tanto che se ne sia liberato. A trovar la condizione e posizione più piacevole, a trovar que' moti ed operazioni che levano all'animale una molestia qualsiasi e migliorano il suo stato, l'istinto il più delle volte non impiega molto tempo, ma altre volte deve far più tentativi, onde si vede quale educazione può ricevere l'animale e com'esso sembri suscettibile di apprender l'*arte* del muoversi e dell'operare, quando veramente tutto è un giuoco dell'istinto che si modifica secondo le sensazioni gradevoli o moleste che gli sono presentate, e della ritentiva che l'accompagna.

III. Dalla semplicità del principio senziente procede la sua *unità di azione*, e noi abbiamo già parlato della *forza unitiva* dell'animale in altre circostanze. Ora dobbiamo considerarla come principio di *ordine*. Notiamo che, sebbene una tal forza unitiva debba trovarsi in ogni animale, non pare tuttavia che si rinvenga di grado uguale in tutte le specie, che per questo diversificano fra loro grandemente. Varie sono le sue funzioni, e ne accenneremo quattro principali onde ha specialmente origine l'ordine di cui trattiamo. *a)* Prima funzione della forza unitiva dell'animale: *congiungere insieme le sensazioni di vari sensi e specialmente della vista e del tatto.* — In qual maniera la vista giovi al tatto ed al moto porgendo all'animale i *segni* delle proprietà tattili dei corpi, noi l'abbiamo già detto. Quell'animale che non avesse bastevole forza unitiva da accordare insieme le sensazioni del tatto con le visive sarebbe disordinato ne' suoi movimenti. Tale fatto s'incontra non di rado nello stato d'idiotismo in cui nascono o cadono alcuni uomini: « Qualche volta, scrive a questo proposito il dott. Pinnel, osservasi una sorte di discordanza fra la vista e il tatto che punto non dirigonsi sopra un og-

Digitized by Google

getto, di cui pure la novità sembra fermare la loro attenzione. Un idiota che io conosco, guarda subitamente un'immagine dipinta od un corpo solido che gli si presenta; ma egli vi porta su la mano in modo sì goffo, come se l'asse della visione non fosse in alcun modo diretto sopra di esso » (1). Così pure, quel ragazzo di cui parla il Cabanis che avendo gli occhi sanissimi non era mai giunto con essi a distinguere le distanze, doveva essere pur difettoso nella *forza unitiva* sia rispetto alla funzione che congiunge le sensazioni tra loro, sia rispetto a quella che unisce i *sentimenti passivi* coi *sentimenti attivi* di cui parleremo. — *b)* Seconda funzione: *associare sensazioni ed immagini (legame di coesistenza fantastica).* — Non solo le sensazioni attuali, poniamo dell'occhio, si uniscono colle sensazioni pure abituali, ad es. del tatto, ma eziandio con quelle già passate e risuscitate nella fantasia, facoltà animale già in addietro spiegata. Le sensazioni presenti e le sensazioni che la fantasia ha ritenute ed ora risuscita, formano un tutt'insieme, un sentimento unico, secondo il quale l'animale si muove. Per es., tostochè un cane da caccia vede il suo padrone dar mano al fucile, ne fa gran festa: ma, per spiegare tutti i suoi movimenti, basta ricorrere all'associazione delle grate sensazioni avute altra volta cacciando, le quali suscitano in lui la passione della gioia e i movimenti corrispettivi. Così, perchè mediante la sensazione dell'odore trova la traccia della selvaggina? Perchè fiutando trova il padrone allontanatosi? Perchè giunge a rinvenire un oggetto nascosto e a far tanti giuochi che gli procacciano fama di molto intelligente? Sempre per l'associazione di sensazioni ed immagini legate insieme in modo che, sperimentata la sensazione, tosto si suscitano le immagini con lei legate a completare il sentimento già avuto altre volte, il quale risulta dalla coesistenza nell'animale

(1) *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale.* Sez. II, 2.

Digitized by Google

di quelle più cose da lui sentite contemporaneamente. Essendo dunque gratissimo all'animale il sentimento totale, quando egli ne prova una parte s'agita spontaneamente a cercar l'altra, e servegli il mancamento di essa, che gli dà molestia, di stimolo a mettersi in moto per trovarla. — Qui sta il principio dell'educazione degli animali « associare delle sensazioni gradevoli a quelle operazioni della bestia che si vuol ch'ella faccia, e disaggradevoli a quelle che no. » Così si avvezzano i cani a non prendere il pane che loro si getta e a sottomettersi ad altre privazioni, sol per l' immagine del castigo. — *c).* Funzione terza: *fondere più sensazioni ed immagini in una affezione sola bene ordinata (legame di efficienza).* Le sensazioni e le immagini vanno accompagnate da movimenti iniziali, che l'animale, assecondando colla sua spontaneità, rende diffusi in tutto il corpo e concordati in un'*affezione unica* ed armonica. Quando quest'affezione è proporzionata alle sensazioni ed immagini, produce movimenti ordinati; ma talora non lo è o per languidezza d'immagini *(idiotismo puro)* o per la breve durata di esse sebbene vivissime, o per la violenza somma di alcune *(furore),* o per tale violenza stessa che influisce sull'intelletto e la volontà *(delirio).* Nel sonno questa forza unitiva si rallenta, tanto che una scuola insegna ciascun organo stare da sè. — *d).* Funzione quarta: *unire insieme i sentimenti passivi coi sentimenti attivi.* L' anima è un principio senziente sostanziale che concorre anche esso attivamente, insieme col corpo, a produrre il sentimento corporeo. Adunque sentirà anche questa sua attività con cui concorre al sentimento, e così pure l'attività con cui concorre al movimento. Quindi, evidentemente, oltre i sentimenti passivi che riceve dalle attività estranee, ha pure dei sentimenti attivi di quell'energia che impiega essa medesima. Così, quando l'animale sta per muoversi, egli ha il sentimento della propria attività e con quello quasi misura istintivamente la quantità di moto che prende ad eccitare negli organi,

Digitized by Google

effetto immediato del suo sentimento attivo. Ora si ponga che il bruto abbia il sentimento passivo di una distanza, a cui tende con un salto di pervenire. Se egli non congiunge bene, in modo che si corrispondano, il detto sentimento passivo che per mezzo dell'occhio gli porge la distanza e il sentimento attivo che determina lo slancio necessario a varcarla, nascerà una disarmonia fra queste due cose dovuta alla mancanza di forza unitiva. Parimenti, può esserci un uomo che abbia orecchio musicale e voce per sè non discordante nè ingrata, ma se non ha abbastanza di quella forza unitiva di cui parliamo, non saprà mai eseguire colla voce quei suoni e cadenze ch'egli ode cogli orecchi. Finchè non impari a metter d'accordo il sentimento passivo coll'attivo canterà falso. In questo modo si spiega anche l'*istinto d'imitazione* maraviglioso in certi animali (anche negli uomini, specie fanciulli e selvaggi), ai quali le sensazioni esterne, e le immagini che ne susseguono, iniziano movimenti corrispondenti nei nervi, e poi, uniti questi sentimenti passivi ai sentimenti attivi, si produce la ripetizione delle cose vedute fare. Così anche si spiega quella specie di *simpatia*, onde avviene che vedendo noi o immaginando lo stato misero o felice di alcun nostro simile, subitamente partecipiamo del suo dolore o del suo contento. Certo nell'uomo vi concorre anche la ragione, ma il suo principio è nella natura animale, ed è tanto maggiore nell'effetto quanto è maggiore la delicatezza degli organi e l'abituale loro attuazione, sicchè non è improbabile quel che narrasi di Mindiride Sibarita, il quale, vedendo un villano affaticarsi a scavare una fossa, gli proibì di fare quel gravoso lavoro al suo cospetto, perchè se ne sentiva con ciò solo affaticare egli medesimo (1).

A tutte queste cause d'ordine va aggiunta la *legge dell'eredità*, concessione ragionevole da farsi alla scuola

(1) Seneca, *De Ira*, l. II, c. 25.

Digitized by Google

moderna dell' evoluzionismo. L' esperienza delle successive generazioni pare si trasmetta, ora debolmente, ora fortemente e in modo affatto caratteristico, di mano in mano nella natura dell' individuo organica e sensitiva. Senza questa legge, poco soddisfacente invero sarebbe la spiegazione di molti fatti incontrastabili e sorprendenti. Un cavallo giovane manifesta il più gran terrore quando vede per la prima volta un serpente: egli non ha l'immagine del pericolo che gli sovrasta, ma alcuno de' suoi antenati ha tremato per una identica circostanza, e la disposizione organica s'è trasmessa in quella che ora si chiama *paura istintiva*. Avendo il zoologo Gratiolet presentato ad un cagnolino un resto di pelle di lupo, irreconoscibile e consumato dal tempo, l'animale fu preso, al solo fiutarlo, da indicibile spavento. Il Kroener ha raccolti molti di tali esempii nel suo libro sulla *cenestesi;* e non altrimenti si spiegano le emigrazioni degli uccelli, ecc. (1).

3 Dopo ciò che fu esposto precedentemente, l' origine dei movimenti animali e l'ordine di essi apparisce spiegata. Si aggiunga però che nell'uomo, per lo strettissimo nesso dinamico tra il principio intelligente ed il principio senziente (i quali costituiscono una sola ed identica anima), l'intelletto e la volontà contribuiscono grandemente all'acconcia e ordinata disposizione di tutte le sue operazioni, onde la distinzione dei movimenti *volontari* e dei movimenti *istintivi*. La volontà opera nel

(1) Negli animali bruti questa trasmissione ereditaria è di solito più pronunciata che nell'uomo, com'essi son forniti di sensi particolari più acuti dei suoi. Ma anche in lui più o meno ha luogo, e l'aveva notato lo stesso S. Tommaso: « Ea quæ pertinent ad naturam speciei traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ: sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat, et, si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut *velocitas corporis, bonitas ingenii*, et alia huiusmodi. » (*S. Th.*, I, II^{ae}, q. 81. a. 2. Quest'argomento è stato trattato in un bel libro recente (Th. Ribot, *De l'hérédité psychologique*, Paris, 2^{e} édit. 1882).

Digitized by Google

corpo con un imperio così pronto che pare non entri di mezzo alcun sentimento fra il suo comando e il movimento corporeo. A ragion d'esempio, se io voglio muovere un braccio lo muovo col solo atto della mia volontà, senza che mi accorga di aver provato alcun sentimento. Tuttavia, se si considera attentamente la natura delle cose e il fatto stesso, si rileva che l'impero della volontà non comunica il moto al membro corporeo se non per mezzo di sentimenti, e che quindi chi muove il corpo immediatamente è l'anima sensitiva. La volontà che impera un movimento, agisce *per lo più* col mezzo delle sensazioni ritenute internamente, ossia *immagini:* l'immagine, cioè, del sentimento che vuol produrre e di quell'ultimo atteggiamento in cui si vuole collocare, diviene il principio prossimo di tal movimento. Si dice *per lo più*, intendendo di parlare dell'uomo in uno stato di sviluppo, nel quale egli opera liberamente ed impera i movimenti coll'immagine delle loro forme estrasoggettive. Poichè nell'uomo non ancora sviluppato può la volontà produrre de' movimenti col solo sentimento interno della propria attività in relazione con quei movimenti se il sentimento di essi è grato o richiesto da bisogni speciali: nel qual caso, benchè l'uomo muova le sue membra con un atto di volontà, non conosce tuttavia il moto nella sua forma estrasoggettiva e quindi non si può dire che voglia e immagini l'effetto estrasoggettivo, ma il solo sentimento soggettivo che gli corrisponde.

Acciocchè l'uomo possa adoperare la facoltà di produrre nel suo corpo i movimenti estrasoggettivi che egli vuole, deve avvezzarsi ad associarne l'immagine coi sentimenti attivi che vi corrispondono e ne conseguono; deve impararne l'*arte*, e finchè non l'ha appresa, ha bensì tale facoltà ma non l'esercizio di essa. Non tutti gli uomini conoscono egualmente l'arte dei movimenti del proprio corpo. Il danzatore, il suonatore, lo schermitore e tanti altri esperti nelle arti ginnastiche o meccaniche non differiscono dagli altri uomini imperiti

Digitized by Google

di quelle arti se non per avere appreso l'abito di fare un certo ordine di movimenti del proprio corpo con precisione ed agilità, e la volontà, prima causa in essi di quei movimenti, non ha da scegliere più fra moto e moto in singolare, ma fra gruppi di movimenti di cui l'uno segue abitualmente all'altro. — Certi movimenti si ha bene la facoltà di farli volontariamente, ma l'uomo spesso non si cura di acquistarne l'arte e lascia operare l'istinto vitale e sensuale a lor modo. Così apprese a muover gli orecchi il roveretano Giuseppe Bartolomeo Stoffella; come pur si narra dell'Albino e di Mens chirurgo di Parigi (1). Certi altri si eseguiscono istintivamente, e la volontà alle volte si addestra a modificarli ed arrestarli: così, per esempio, il battere delle palpebre istintivo che molti fermano a piacimento, e il socchiudersi degli occhi all'avvicinamento di un oggetto, ecc., che molti son riusciti a contrariare, come Guglielmo Porterfield e Felice Fontana (2).

Il principio razionale può operare adunque *come volontà* sul sistema cerebro-spinale che è lo strumento delle sensazioni esterne, delle immagini e dei moti ad esse relativi.

4. Ma può anche operare direttamente *come istinto* sul sistema ganglionare strumento delle funzioni vitali. Sia recata ad un uomo la notizia di una repentina sciagura, poniamo la morte improvvisa d'un congiunto amatissimo: è certo che in ricevere i segni sensibili di questa notizia egli fece uso del sistema nervoso cerebro-spinale. Le sensazioni dell'udito, se gli fu recata a voce, o della vista, se per lettera, furono quelle che rivelarono alla sua mente l'infausto avvenimento. Eppure a questo pensiero incontanente succede il ritiramento del sangue al cuore che si manifesta nella pallidezza, l'allentamento del polso, i tremori, le convulsioni, e fin anche la sin-

(1) Rosm., *Antrop.* p. 223.
(2) Rosm., *Psic.* n. 358.

Digitized by Google

cope e l'apoplessia. Questi effetti non furono imperati dalla volontà: non provennero dalle immagini che hanno sede nel sistema nervoso cerebro-spinale, le quali in quell'improvviso istante appena è che si formassero tanto vive da prestarsi all'intendimento. Bisogna dire invece che dalla notizia stessa dell'intendimento provenne un'azione verso il principio senziente, la quale senza bisogno alcuno di affettare prima il cervello, immediatamente si comunicò al sistema gran simpatico che presiede alla circolazione, alle secrezioni, ecc. — Su questo sistema nervoso in certi casi più rari può anche agire il principio razionale come volontà. È celebre l'esempio dell'inglese Townshend che, poco tempo innanzi la sua morte, coricato supino, potea trattenere a sua voglia il movimento del suo cuore e del suo polso. È da credersi che se si fosse fatta la sezione del suo cadavere si sarebbe forse trovata qualche particolarità là dove il sistema cerebro-spinale comunica col ganglionare. Ma poichè i due sistemi nervosi non mancano mai di continuarsi, sembra che l'influenza della volontà sia sempre più o meno possibile. Un esempio più comune è il fatto che molte volte noi ci svegliamo dal sonno a volontà, e l'altro, meno facile, di quelli che a volontà si addormentano pienamente. Abbiam visto che la causa prossima del sonno risiede nel gran simpatico (1).

Adunque, in conclusione, troviamo nell'uomo i movimenti vitali e sensuali influenzati dal principio razionale che generalmente opera sui primi come istinto e sui secondi come volontà. Quindi la distinzione dei movimenti *istintivi* e *volontarî*. Negli altri animali, ove non ha luogo l'intelligenza, benchè i fisiologi distinguano anche tal doppia serie di movimenti, in modo più preciso si potrebbe distinguere *quelli dell'istinto vitale corrispondenti agl'istintivi* e *quelli dell'istinto sensuale corrispondenti ai volontarî*.

(1) *Psic.* nn. 378 e 360-1.

Digitized by Google

5. Rimane che diciamo qualche cosa intorno a quelli che spiegano i movimenti dell'istinto sensuale negli animali inferiori mediante l'opera d'un'intelligenza, inferiore, finchè si vuole, a quella dell'uomo, ma pure della sua medesima natura. — Osserviamo in prima che quest'opinione è invalsa per la deplorabile confusione soggettivistica dei fenomeni intellettuali colle sensazioni: non distinguendosi l'idea, esemplare eterno, divino, che risplende oggettivamente alla nostra mente, dalla modificazione cieca del nostro soggetto sensitivo. Senza di ciò non sarebbesi tanto facilmente concessa l'intelligenza agli animali inferiori. — In secondo luogo quest'opinione provenne dalla mancanza di analisi della percezione intellettiva. Molti scesero ad ammettere negli animali la percezione intellettiva dei particolari, negando ad essi le idee universali. Ma una volta accordata quella, sono accordate anche queste, perchè, mentre la percezione sensitiva (che loro concediamo anche noi) non richiede idea veruna, la percezione intellettiva non si fa se non mediante l'idea universalissima dell'essere che si determina poi nelle più o meno universali. — Ecco adunque ciò che rispondiamo agli autori d'un'opinione tanto difettosa. Anzitutto, non si può parlare di un'intelligenza propria degli animali bruti che sia minore dell'umana in senso rigoroso, perchè l'umano intelletto è costituito essenzialmente nel suo atto primitivo e fondamentale dall'intuizione dell'essere affatto indeterminato, meno del quale non si può vedere, e al disotto del quale non c'è che il nulla. — Neanche si può pensare ad una facoltà mentale propria di essi animali, ed inferiore a quella degli uomini per ragione del minor sviluppo negli organi di quelle sensazioni che le servono di strumento e di stimolo: poichè l'intelligenza ha insita una forza siffattamente elastica, che si manifesta colà dov'è, e si afferma in modo tanto chiaro da rendere impossibile il dubbio. È come la presenza dell'uomo nelle epoche geologiche: dov'esso esiste realmente, si moltiplica tanto nelle opere sue che non

Digitized by Google

lascia più luogo ad equivoco (1). E invece non vediamo noi mancare nelle operazioni degli animali bruti quel carattere di progresso indefinito delle cognizioni ch' è sicuro indizio della natura intelligente? Già fu detto alla prima lezione di questo libro: nel mondo puramente animale manca quel progresso ch' è segno dell' intelligenza individua. Adattamento di specie a diversi ambienti successivi si dà: accumulamento delle esperienze della specie in una sorta di reminiscenza organica, si dà pure: intelligenza che dai fatti sperimentati muove alla conquista dei principii e delle leggi, ed ha per sue manifestazioni il vero della scienza e il bello dell'arte, questa non si dà affatto. L'animale non impara nulla dai suoi antenati e non insegna nulla ai suoi discendenti nel vero senso delle parole *imparare* e *insegnare*: appena nato è già abbastanza istruito nelle opere della sua specie. Le quali poi, o sono tanto semplici che, con attento studio delle leggi psicologiche riguardanti il sentimento e l'istinto che da esso rampolla, si spiegano facilmente senza l'intervento di nessuna facoltà intellettiva: ovvero sono così complicate che chi volesse attribuirle all'intelligenza dell'animale dovrebbe ammettere questa non inferiore, ma di gran lunga superiore a quella dell'uomo. Come negare, ad esempio, in tale supposizione, la conoscenza del calcolo sublime alle api che, secondo i calcoli del Koenig e le osservazioni del Maraldi, risolvono meravigliosamente nella costruzione delle loro cellette uno dei più ardui problemi sui massimi e minimi? (2) E se si concedono ai bruti così

(1) Stoppani, *Corso di geologia*, vol II, c. XXXI, p. 743.
(2) Rosm., *Teodicea*, 464. — Ricordisi Virgilio nelle *Georgiche*:

Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Æthereos dixere.

Dante, che filosoficamente avea proclamato la *conoscenza* e la *virtù* carattere che distingue l'uomo dai bruti:

Fatti non foste a viver come *bruti*
Ma per seguir *virtute* e *conoscenza*,

Digitized by Google

alte cognizioni, come negar loro le più basse da queste supposte? E come l'uomo sarebbe quello che è di fronte agli altri animali, miracolo di debolezza fisica e di forza intellettuale? Come non soccomberebbe nella lotta per l' esistenza?

> Chè dove l'*argomento della mente*
> S'aggiunge al mal volere ed alla *possa*
> Nessun riparo vi può far la gente.

Di più: l' animale non adopera la scelta dei mezzi, come fa l'essere intelligente, ma usa sempre i medesimi benchè altri servirebbero ugualmente allo scopo. Anzi spesso adopera questi mezzi ancorchè lo scopo evidentemente non ci sia più; come fa appunto il castoro rinchiuso nei serragli, che non ha più bisogno di costrurre le sue mirabili dighe per opporle alle correnti dei fiumi, e nondimeno si affaccenda a costruirle ugualmente con quei pochi materiali che trova per caso. Son note in proposito le esperienze del Cuvier. — Ancora: il comun senso degli uomini mostrò sempre di ritenere gli animali al tutto privi d'intelligenza, e ne è prova il modo di diportarsi verso di essi.

Infatti l'uomo, generalmente parlando, non usa con essi nè lodi nè biasimi, nè castighi, nè premii in senso proprio, quasi ch'essi fossero soggetti alle leggi della moralità che derivano dall'intelligenza. Se, tuttavia, molte volte s'incontra nel linguaggio comune l'intelligenza attribuita ad essi (1), ciò si spiega facilmente dalla natura stessa dell'uomo, che tanto più si manifesta quanto più egli è rozzo e vicino al puro stato naturale, secondo

---

in altro luogo poeticamente dice delle formiche (*Purg.*, XXVI, 35) che *si ammusano*

Forse a spiar lor via e lor fortuna.

(1) Persino nella Bibbia si legge in Giobbe: *Quis dedit gallo intelligentiam?* — Ma si sa (e lo dimostra a tutta evidenza lo Stoppani nelle sue ultime opere, parte postume) che *secundum opinionem hominum loquitur S. Scriptura* come dicevano S. Girolamo, S. Tommaso ed in sentenza ripete Dante. La Scrittura insegna le verità eterne agli uomini parlando il loro linguaggio e lasciando la scienza alle sue investigazioni.

Digitized by Google

cui dalla esperienza della propria vita e della propria intelligenza è portato ad attribuire facilmente l'una e l'altra alle cose che lo circondano. Così facilmente il popolo dirà intelligente anche un volto dipinto, se una certa apparenza estrasoggettiva corrisponda puranco a ciò che suole avvenire nell'interno. — In ultimo, un argomento valevolissimo è pur questo. Se si attribuisce agli animali inferiori anche un solo barlume d'intelligenza, questa, costituita com'è necessariamente da un lume eterno, assoluto, divino, innalza la natura dell'animale a *persona,* le comunica l'infinita sua dignità, la rende morale, veneranda e rispettabile a tutte le altre persone, immortale, avente in sè ragione di fine. Quindi, come insegna l'*Etica,* a nessuno sarebbe lecito adoperarla come puro mezzo, nessuno potrebbe ucciderla per servirsene, nessuno farla schiava. Ora ciò è così assolutamente contrario non solo al pensare degli uomini (anche di quelli che appartengono alle Società protettrici degli animali) ma pure all'universale economia della natura, che ben si vede come essa venga a protestare contro l'opinione da noi impugnata. Scriveva già il Cartesio: « È più plausibile far muovere come tante macchine i vermi di terra i mosconi, i bruchi, che dar loro un'anima immortale » (1). Noi non ammettiamo certamente il puro automatismo cartesiano, perchè non spieghiamo i movimenti animali come fossero dovuti a cause puramente meccaniche. Ma dopo quello che abbiam detto intorno alla spiegazione di essi, siamo in diritto di ritenere la seconda parte

(1) « Il est plus plausible de faire mouvoir comme des machines les vers de terre, les moucherons, les chenilles, que de leur donner une âme immortelle » (Descartes, *Œuvres, Lettres à H. Morus,* 1649, 5 février, a pag. 738 dell' ediz. Aimé Martin). Probabilmente non è questa una tesi assoluta del Cartesio ma un'opinione esagerata poi da' suoi discepoli, come anche dal La Fontaine (*Fables* l. X, 1). Il Cartesio spiega il suo concetto così: « Bisogna pertanto riflettere ch' io parlo del pensiero, non della vita o del sentimento, perchè io non tolgo la vita ad alcun animale.... Io neppure rifiuto loro il sentimento, in quanto esso dipende dagli organi del corpo. Così la mia opinione non è poi tanto crudele verso gli animali. » (*Ivi,* p. 739).

Digitized by Google

dell'affermazione suddetta. Noi attribuiamo, l'ordine delle operazioni animali che più simulano l'intelligenza, non solo all'ordine degl' impulsi esteriori ma più assai alla maravigliosa combinazione dell'organismo ed alle maravigliose attitudini che essa produce nel principio senziente e ne' suoi istinti. Bisogna pertanto riconoscere che se le operazioni della vita sensitiva in generale hanno in sè del maraviglioso e dello stupendo dovranno pur riportarsi all' intelligenza. Ma bisogna riconoscere tutti i fatti: e quindi anche quelli che dimostrano, ad evidenza non essere il principio senziente risultativo dell'animale esso stesso dotato di ciò che in senso rigoroso dicesi *lume d'intelligenza*.

Le operazioni dell' animale che tanto ci colpiscono e per le quali noi siamo inclinati ad attribuire a lui l'intelligenza, sono le esterne. Ora non v'ha dubbio che operazioni egualmente è più maravigliose si compiono occultamente nel corpo dell'animale cominciando dal primo stato di embrione e venendo fino all'ultimo e perfetto suo sviluppo. La formazione di tutte le parti, di tutti gli organi, la fabbrica di tutto il corpo, le funzioni interne della vita, ecc., sono operazioni ben complicate. Eppure nessuno dice che le faccia l'animale colla *sua* intelligenza. Come dunque si dovrà dire l'intelligenza stessa necessaria ad adoperar questi organi e questo corpo quando è già fatto? La stessa causa che ha fatto gli artigli e i denti in tal maniera che un dì potessero ghermire e masticare, può fare che l'insetto ponga accanto alle sue uova il cibo conveniente di cui la larva si dovrà un giorno nutrire, giacchè è noto che certi insetti prima di morire depongono l' uovo, e vicino ad esso un insetto mutilato: e l' *ammofilo* (un insetto imenottero), che ha bisogno per la sua larva della carne vivente d'un grosso verme grigio, stacca i sette centri nervosi che comandano ai sette anelli del verme, e ne maciulla la testa finchè non sia paralizzato, non però morto. Conosce l' *ammofilo* così bene l' anatomia? E sa

Digitized by Google

quell'altro insetto che le larve che usciranno dall'uovo mangeranno l'insetto mutilato? Una somma intelligenza presiede senza dubbio a tanto ordine, ma questa intelligenza non è nell'animale, bensì nell'Autore supremo della natura, nelle cause seconde che ne presiedono al governo e l'organizzano:

Arguit in fabro non in se machina mentem.

Altrimenti tanto varrebbe concedere l'intelligenza ad un rosaio che fabbrica le rose come gli uomini non possono, e la cognizione della geometria ai cristalli. Un orologio quanto più è esatto e delicato, tanto maggiore mostra la valentia dell'artefice, non un'intelligenza che l'orologio stesso possieda (1).

---

(1) Il James combatte giustamente e a lungo quelli che introducono l'intelligenza nelle operazioni dell'istinto (*Op. cit.* vol. II, p. 383 e segg). Ma non bisogna cadere nell'eccesso opposto di negare in esse l'intervento d'*ogni* intelligenza. E l'esempio dell'orologio recato spiega come tale negazione sarebbe assurda. Quest'esempio è anche di S. Tommaso: « In omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quae a ratione moventur, rationem non habeant; sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur secundum artem, ut dicitur in 2. Physic. text. 49. Et ex hoc contingit quod *in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates* in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia non quod in eis sit *aliqua ratio vel electio;* quod ex hoc apparet quod omnia quae sunt unius naturae similiter operantur (*S. Th.*, I II^{ae} q. 13 art. 2 ad 3). — Sulla storia e critica di questo argomento vedasi la bella pubblicazione, già citata, dello Zoppi (*La parola e il pensiero a proposito della questione sull' intelligenza delle bestie,* Torino, Eredi Botta, 1890).

Digitized by Google

LEZIONE XXXVII

Origine dell'anima umana.

1. Moltiplicabilità del principio senziente: come non vi osti la sua semplicità. — 2. Generazione animale. — 3. Generazione umana ed origine dell'anima umana. — 4. Obbiezioni inconcludenti.

1. La quarta parte della Psicologia tratta dell'origine dell'anima umana.

Se non fosse che da spiegare la generazione di un'anima meramente sensitiva, come quella dei bruti, dopo le cose dette non tornerebbe molto difficile.

Noi abbiamo veduto, infatti, quanta sia la dipendenza del principio senziente dalla materia del sentire. Questa dipendenza si può esprimere così: « il principio senziente viene modificandosi secondo che si modifica la materia sua, sicchè la materia determina il suo modo di essere; e secondo ch'ella si atteggia più in un modo che in un altro si atteggia ancor esso, dando origine alle diverse forme di vita ed alla varietà degli enti che costituiscono l'universo visibile. » — Conformemente a questa legge mirabile accade in generale che se la materia del sentire viene per qualche causa a dividersi, talchè, da un continuo solo che formava prima, se ne formino due, e perciò si costituiscano due materie incomunicabili tra loro e indipendenti, anche il principio senziente di *uno* diventa *due*.

Nè a questo si oppone, come già abbiamo osservato, la semplicità di tale principio. Qualcuno dirà: Come è possibile che ciò che è semplice si divida in due o più? Questo può far solo ciò che ha parti.

Digitized by Google

Certo se i due o i più, in che si moltiplica l'uno, fossero parti di quest'uno, l'obbiezione sarebbe fortissima ed invincibile, perocchè ciò che risulta da più parti non può essere semplice. Per contrario non vale l'argomento nel nostro caso, perchè non trattasi di dividere in parti ciò che è semplice ed inesteso: altro è dividere una cosa in parti come la materia in cui ogni parte è minore del tutto, altro il moltiplicare una cosa in più, ciascuna delle quali è intera, perfetta, semplice, come il tutto. — Ad intendere questo bisogna spogliarsi del falso concetto, che abbiamo veduto formarsi gli uomini in generale, dell'inesteso quasi fosse un punto matematico. L'inestensione del principio senziente è di natura ben diversa: essa non gli toglie di poter terminare in un esteso continuo la sua operazione, come il fatto dimostra avvenire; anzi osservammo che non si potrebbe dare il continuo in modo alcuno se non a condizione d'essere unificato e sentito in un principio semplice, il quale, rimanendo identico, si diffonde colla sua virtù contemporaneamente in tutti i punti di esso continuo. Ciò posto, la semplicità del principio senziente, che si recava per obbiezione, diventa una prova della sua moltiplicabilità. Se l'anima sensitiva è *tota in qualibet parte corporis*, se questo principio è presente tutto in tutti i punti del continuo prima che questo si divida in due, avvenuta tale divisione esso deve trovarsi pure tutto in tutti i punti assegnabili dei due continui. Ma il principio sensitivo che si trova insidente in tutti i punti di un continuo, non può più aver alcuna comunicazione (come tale) col principio senziente che è in tutti i punti dell'altro, appunto perchè i due continui sono già separati e non formano più una cosa sola ma due. Segue da questo che due continui separati, come formano due cose sentite separatamente, così formano due sentimenti separati, e quindi due senzienti separati; nè questa moltiplicazione dei senzienti è più contraria alla semplicità dei medesimi di quello che sia la loro proprietà di esser presenti

Digitized by Google

colla propria virtù sensitiva a tutte le parti assegnabili in un continuo. Anzi — α) dalla proprietà che ha il principio senziente di essere presente contemporaneamente a tutte le parti assegnabili in un continuo, e β) dall'altro principio che l'identità del sentimento si forma dalla continuità del suo termine esteso, — ne viene come conseguenza l'altra proprietà di essere moltiplicabile a seconda che si divide il continuo. E come l'esser contemporaneamente presente in tutte le parti assegnabili in un continuo, lungi dal detrarre alla semplicità del principio senziente, è un invitto argomento della sua semplicità stessa (perchè niente di ciò che fosse esteso potrebbe esser tutto presente in più luoghi, avendo l'esteso una parte fuori dell'altra); così parimente l'esser moltiplicabile è conseguenza e prova manifesta di detta semplicità aliena affatto da ogni estensione (1).

Il principio senziente è semplice bensì, ma è limitato dal termine sentito, che è il termine del suo atto, sicchè dove è il sentito ivi dev'essere necessariamente il senziente, ma dove non è il sentito nè pure può essere il senziente che non sente se non pel sentito; epperciò dove le parti del termine non hanno più comunicazione e continuazione tra loro, nemmeno il principio senziente che sente le une avrà comunicazione col principio senziente che sente le altre e si troveranno moltiplicati i detti principî.

2. Tutto ciò si riferisce naturalmente ai fenomeni di moltiplicazione nel sentimento di pura continuità e nella vita elementare o latente. Che se si parla della vera vita animale, allora convien ricordare quello che si è esposto sul sentimento di eccitazione e sul centro individuante della vita e dell'organismo corrispondente. Dalle quali cose risulta che, se le parti in cui viene diviso un animale sono fornite delle condizioni necessarie

(1) Rosm., *Antrop.* p. 214 e segg.

Digitized by Google

per poter conservare il loro tessuto organico nello stato normale e vitale, esse vengono a costituire per la moltiplicazione del principio senziente altrettanti animali. Ad esempio si vede come gli animali inferiori ne' quali il sentimento è accumulato in molti centri con una intensità uguale, costituendo quasi molti individui riuniti in una sol vita, si debbano facilmente moltiplicare tagliandoli, o riprodurre a guisa di gemma, conciossiachè rimane in ciascun pezzo maggiore o minor numero di questi centri: onde la legge della loro azione armonica, e la proporzione in cui il sentimento è compartito, rimane la medesima. Il che spiega la moltiplicazione stragrande di tutti gli animali inferiori, nè fa più maraviglia la strana maniera di moltiplicarsi di quel Tricode, dal Müller denominato Caron, il cui ventre si rigonfia come una bolla prima trasparente e poscia opaca, scoppiando in fine con tant' impeto da far saltare l'animaluccio in più di cento pezzi, ciascuno dei quali diviene un Tricode perfetto (1). E non dissimile a questa nostra è la ragione che dà S. Tommaso della moltiplicazione per taglio degli animali anellati. « Gli animali anellati, dic'egli, vivon tagliati in brani non solo perchè l' anima è in ogni parte del corpo, ma perchè l'anima loro essendo imperfetta e di poche azioni, richiede poca diversità di parti, la quale diversità si trova anche nella parte recisa vivente. Onde conservandosi (nella parte recisa) quella disposizione per la quale il corpo può dall' anima perfezionarsi, rimane in essa l'anima » (2).

Quando Trembley nel secolo scorso (1740) ed altri naturalisti ricominciarono ad osservare ciò che avevano già osservato gli antichi, cioè come le idrie ed altri polipi si moltiplicano per gemme che su loro nascono

---

(1) *Histoire des verm.*, p. 83 n. 2511.

(2) *De an.* art. X, ad 15. — Aristotele avea detto di questi animali che avevano un'anima sola in atto, e molte in potenza (*De an.*, l. II, 20); il che non è però uno spiegare la loro moltiplicazione, ma solo annunziare il fatto con espressioni scolastiche.

Digitized by Google

spontaneamente, e per sezioni si naturali che artificiali, trasecolarono di maraviglia atteso l'imperfetto concetto che fin allora si aveva della positiva natura dell'anima. Per noi la maniera di propagarsi de' polipi non devia punto dalla legge comune della generazione, la quale è un fatto egualmente mirabile in tutti gli animali siano vivipari, siano ovipari, siano gemmipari o fissipari, od atti a moltiplicarsi in altro modo. E veramente ogni maniera di generazione avviene sempre *mediante lo staccarsi di qualche parte viva dell'animale, la quale, staccata, conserva la vita e diviene un nuovo individuo della stessa specie.* Le differenze fra le varie maniere di generazione si trovano solo nelle « diverse maniere di staccarsi dall' animale della parte destinata ad essere un vivente da sè e a divenire un individuo perfetto della specie » e nelle varie condizioni che questo distacco addimanda; ma tali differenze non sono che accidentali, e si verifica sempre la legge medesima che la generazione non è altro che *lo staccamento d'una parte viva dell'animale che si conserva vivo e s'individua,* onde il detto *omne vivum ex vivo* (1).

Tutta la questione adunque si riduce a sapere quali siano le *condizioni necessarie* acciocchè una parte viva

(1) Pure il Pictet scrive: « Une portion quelconque d'un spécimen d'une espèce *se sépare* de l'individu primitif et donne naissance par son développement propre à un autre individu semblable à celui dont il est issu. — La *naissance*, chez les plantes, peut avoir lieu d'une foule de manières différentes, mais on y retrouve toujours le caractère fondamental que nous venons de signaler. — Suivant l'espèce des végétaux, on observe la naissance par *bouture* et *provignure*, par *graines* et *semis* par *greffe*, etc. — .... Nous observons pour la *naissance* des végétaux et celle des animaux, des lois presque identiques comme condition première : — Une partie de l'animal se sépare et devient elle-même un être semblable en tous points à celui dont elle s'est détachée. — C'est le cas des reproductions par *segmentation*, si fréquent et habituel chez les animaux inférieurs. — Cette origine des êtres reproduits rappelle les boutures, les marcottes ou les greffes dans le règne végétal. — Les graines sont représentées dans le règne animal par des organismes rappellant d'abord les fonctions de la fleur et sa structure : le *pollen* des étamines et les *cellules femelles* du pistil.... » (*Op. cit.* p. 114 e 130).

Digitized by Google

che si stacca dall'animale, non perda la vita dopo staccata, e s'individui. Queste condizioni nei diversi animali variano solo rispetto agli accessori, ma si riducono sempre ad una condizione sola, ad una legge sola specificamente la stessa, ed è: « La vita si conserva nella parte viva staccata, ogni qualvolta in quella parte si rinviene una cotale composizione di tutte le forze meccaniche, fisiche, chimiche, organiche e vitali, per la quale la materia del sentimento sia continuamente conservata in quel suo stato nel quale ella trovasi idonea a fare l'ufficio di termine di quello *specifico sentimento* che costituisce la specie dell'animale. » Il termine variabile in questa formola si è « lo specifico sentimento costituente la specie dell'animale, » e dalla variabilità di questo termine si deve ripetere la varietà degli animali, e quindi anche le varietà che si osservano nel propagarsi.

Negli animali inferiori tale condizione si avvera facilmente anche tagliandoli in pezzi per l'imperfetta organizzazione (1). Ma la diversa perfezione degli animali dipende, come vedemmo da un sentimento più vario insieme e più uno: la maggior varietà di sentimento, poi, suppone una maggior complicazione di organi, e la maggiore unità di esso dipende dal minor numero di centri fra gli organi sensitivi. Quindi è che gli animali perfetti hanno un centro solo sensitivo e che la loro moltiplicazione non può nascere che mediante la formazione di un nuovo centro in essi indipendente dal primo (2).

---

(1) Quando la sequela de' movimenti vitali e sensuali che l'attività animale produce facesse mutare il centro del sentimento, o la sua intenzione, o il suo tema, dovrebbe vedersi un cangiamento totale nella organizzazione, e un animale cangiarsi in altro senza morire. Il che è appunto ciò che accade in certe specie viventi, come nei vermi che passano a stato di crisalide e poi di farfalla. — Rosmini, *Psic.*, n. 489.

(2) Come si costituisca questo nuovo centro spetta più alla fisiologia che alla psicologia investigare. Era in voga una volta la dottrina della *preformazione* che divideva le scuole in *ovulisti* e *animalculisti*. I primi ammettevano che vi fosse nell'uovo l'individuo rudimentale, come nella gemma c'è fiore, calice, corolla, stami, ecc., e la successione degl' individui spiegavano supponendo in A il B, in cui il C, in cui il D, ecc.

Digitized by Google

3. La questione però della generazione umana, e dell'origine dell'anima in questo caso, diventa più ardua per

---

L'Eva leggendaria avrebbe contenuto in sè gli ovuli attuali di tutto il genere umano. Poscia, dopo il Leewenhoek (1677) e il suo discepolo Luigi Hamm, si credette invece che l'embrione fosse lo stesso spermatozoo, che ha bisogno dell'ovulo solo per la nutrizione. — Ma Gasparo Federico Wolff nel 1759 combattè ogni preformazione, sostenendo che l'embrione si forma poco a poco, la qual dottrina fu detta *epigenesi*. — Però la *legge dell'eredità* e *dell'atavismo* ha dimostrato che in ambedue queste teorie vi è un eccesso: a togliere il quale, Carlo Darwin, pure appoggiato a gran numero di esperienze, formulò la sua ipotesi della *pangenesi* secondo cui: α) Nell'immenso polipaio di vite soggette alla vita individuale, ognuna concorre a formare l'embrione con una propria *gemmula*, epperciò si vedono riprodotte le sembianze dei genitori o degli avi in quelle dei figli, e persino certe minutissime particolarità. β) Nell'immensa quantità di *gemmule* continuamente prodotte, la maggior parte si trasmette allo stato dormiente per lunghe generazioni senza svilupparsi, e si sviluppa poi a grande distanza dalla sua origine. Così si spiegano i fenomeni nuovi e sorprendenti che hanno luogo talora, in causa dell'atavismo, e che il Mantegazza chiama fenomeni di *neogenesi*.

Da ciò si vede come i caratteri dei genitori siano trasmessi ai figli. Al qual proposito il Mantegazza propose delle formole che il Lemoyne e il Morselli perfezionarono. L'opinione comune è rappresentata dalla formola (F = figlio, P = padre, M = madre):

$$F = \frac{P}{2} + \frac{M}{2}$$

Poi, questa formola inesatta, che suppone uguali le parti, venne sostituita dall'altra empirica:

$$F = x\,P + y\,M$$

Infine, tenendosi conto dei caratteri atavici:

$$F = x\,P + y\,M + x'\,P' + y'\,M'$$

Ma qui nacque la questione se si trasmettessero anche caratteri acquisiti, ciò che nega il Weissmann e afferma lo Spencer. Certo uno che perda un braccio in battaglia, ha figli con entrambe le braccia. Tuttavia, si cita il caso di cani da ferma amputati della coda che ebbero figli senza coda; e così di un toro che la lasciò fra i battenti uscendo furiosamente. Pare dunque che si trasmettano quei caratteri che lasciano intime modificazioni nell'organismo, e che la formola completa debba essere:

$$F = x\,P + y\,M + x'\,P' + y'\,M' + r\ (Acq.)$$

Di essa fanno conto gli allevatori di bestiame, i compratori di cavalli nella loro genealogia, i medici trattandosi di malattie gentilizie, ecc. E però molto vaga, perchè contiene molte incognite.

Digitized by Google

la natura dell'anima intelligente illustrata da lume divino non condizionato alla divisione della materia. Tale questione non solo sembrò caliginosissima a S. Agostino che non osava decidersi in veruna delle sentenze allora correnti (1): ma allo stesso Aristotele, che, dopo aver discorso della generazione degli animali, περὶ ζώων γενέσεως, arrivato all'uomo, con uno di quei lampi che sfolgorano spesso attraverso il suo soggettivismo, conchiude in queste parole: « Rimane adunque che il solo intelletto, essendo il solo divino venga dal di fuori » (2).

Infatti, senza fermarci alle opinioni antiche dei *traducianisti* che facevano le anime generarsi dai corpi (traducianisti materiali) il che viene a cadere in un materialismo grossolano, o generarsi dalle anime alla stessa maniera che dai corpi si generano i corpi, che poco ne differisce; e nemmeno alle opinioni di quelli che ammettevano le anime umane create tutte da principio e colate giù nei corpi mano mano che si generano; non possiamo nemmeno accettare l'opinione comune ricevuta in certe scuole, che nella generazione umana il neonato contragga dapprima dai genitori un'anima vegetativa, la quale poi si cambia in sensitiva, la quale vien quindi sostituita, corrompendosi, dall' anima razionale creata immediatamente da Dio ed infusa nel corpo. Un'*anima* puramente vegetativa, e non sensitiva, è un assurdo, come abbiam visto. Inoltre un principio senziente non può corrompersi per sè, perchè non ha parti; e nemmeno qui sciogliersi in più come nella morte, perchè qui anzi il suo termine non si disorganizza ma si perfeziona viemmeglio. Non si può ammettere, poi, la creazione ed infusione dell'anima razionale per opera immediata di Dio, perchè egli, creandola naturalmente pura, poi facendole con detta infusione contrarre il

(1) *De Gen. ad litt.* l. 10, c. 23. — *Epist.* 163 *ad Marcellinum.*

(2) *De Generat animal.* l. II, c. 3: Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

Digitized by Google

peccato originale (come l'attesta la storia dell'umanità e la dottrina del cristianesimo) si renderebbe autore diretto del suo male, il che ripugna.

Certo, alla condizione di un'anima intelligente si richiede necessariamente l'intervento del Creatore, perchè l'intelligenza è costituita da un *lume divino* manifestatoci da Dio medesimo. Ma come si spiega? — La dottrina intermedia, ch'è la nostra, per una parte rispetta le leggi della generazione quale la osserviamo in tutta la natura animale; e per l'altra riconosce pure i caratteri sublimi di cui è fornita l'intelligenza umana in virtù dell'oggetto che la informa, illimitato, eterno, necessario, divino. Essa insegna che ogni qualvolta per generazione si rinnovella l'animato perfettamente costituito secondo il tipo organico umano del generante, il principio che lo vivifica assorge alla visione dell'oggetto intelligibile, dell'essere ideale, di cui farà poi uso collo svolgersi e perfezionarsi dell'organismo: oggetto necessariamente intelligibile ad ogni subbietto così costituito, per legge immutabile posta da Dio nell'atto creativo e simboleggiata dall'atto con cui Dio al primo uomo spirò in fronte lo spiracolo della vita. In un certo senso, allora, si può dire che cessa la primitiva anima sensitiva, non già perchè s'annienti ma perchè diventa d'altra specie, sensitiva, intellettiva e razionale ad un tempo. E si può anche dire che l'anima umana è creata da Dio, perchè questo lume che la costituisce umana viene direttamente da Dio, non però con un atto particolare, ma per una legge primordiale, chè Dio governa tutto l'universo con leggi generali e costanti (1).

---

(1) Il Leibnitz mostra d'inclinare anch'egli all'opinione che *Dieu ait donné la raison à cette âme* (anima sensitiva) *par une operation particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcréation* (*Théod.* p. I, n. 91). — Fu contrapposta a questa dottrina l'autorità di S. Tommaso il quale espone l'opinione di alcuni che l'anima sensitiva, *ipsa eadem*, diventi intellettiva *per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis il-*

Digitized by Google

4. A taluno pare inammissibile che il lume ideale della ragione basti a rendere intellettiva un' anima la quale senza di esso sarebbe puramente sensitiva; e sembra loro che un tale passaggio costituisca tra l'una e l'altra una semplice differenza di grado, non di specie, sicchè la prima sia una mera esplicazione della seconda. Può invece, a chi rifletta, parere incredibile una tale obbiezione. Un corpo inanimato è tanto differente da un corpo

---

lustrantis, e soggiunge che ciò *stare non potest*. Chi vuol lasciarsi gettar polvere negli occhi da questi argomenti estrinseci, padronissimo di farlo. A noi interessa vedere il contesto (*S. T.* p. 1. q. 118, a 2) colle ragioni ivi arrecate: ed esse sqn queste. O l'azione di Dio *deforis illustrantis* è una vera creazione, in altre parole il termine dell' azione di Dio è un sussistente, *et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore*; o è un'azione che suscita nel soggetto una perfezione accidentale svolgendolo ed esplicandolo dimodochè resta ancora quella medesima, *ipsa eadem*, anima che prima *non erat subsistens*, ed allora l'immortalità dell'anima se n'è ita in fumo: *ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore*. Dunque resta che il termine dell'azione illuminante di Dio sia un sussistente, una vera creazione, e che, per non averci due anime, quella sensitiva si corrompa. Questo diciamo anche noi; ma tale corruzione non la intendiamo materialmente, perchè l'anima sensitiva è semplice, nè può corrompersi come un corpo, e neppure *per accidens*, giacchè il suo termine permane, anzi va sempre più perfezionandosi. L'Angelico afferma, è ben vero, « cum generatio unius semper sit corruptio alterius necesse est dicere quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit fit *corruptio prioris*, ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima et adhuc amplius. » Ma egli si spiega dicendo che la forma di prima si corrompe in quanto che essendole stata aggiunta una perfezione, *non è più quella di prima*, ha cambiato specie, come avviene dei numeri quando loro si aggiunge un' unità, che cangiano specie e il precedente cessa per dar luogo al seguente. Se sussistesse ancora la forma meno perfetta coll'aggiunta di una perfezione maggiore, essa, una di numero, apparterrebbe a diverse specie, il che ripugna. « Nulla forma substantialis recipit majus et minus, sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. » In questo senso di un *trasnaturamento* del principio senziente che *perde la identità*, a un dipresso come la perderebbe al corrompersi dell'organismo, ed oltracciò diventa intellettivo, spirituale, immortale, ammettiamo la corruzione di S. Tommaso, prodotta dall'azione creatrice di Dio che *imprime*, *segna*, in una sostanza, certo prima non intelligente, il lume dell'intelletto. Il dire ch'è il principio sensitivo che intuisce l'idea dell'essere è un sofisma del *senso composto e diviso*, come quello contro il Vangelo che *i ciechi vedono*.

Digitized by Google

animale, da formare una specie affatto diversa: e quel che può fare l'anima rispetto al corpo, non potrà farlo il lume di ragione rispetto all'anima? Se questa luce che scaturisce inestinguibile dal seno dell'eterno, ch' è un elemento divino, oggettivo, superiore infinitamente ad ogni realtà soggettiva e mondana, non ha virtù trasformatrice, non si sa davvero quale altra cosa una tal virtù possa averla.

Bisogna considerare che l'anima umana è *una*, tanto nella facoltà sensitiva che nell'intellettuale e razionale, ma l'atto con cui essa termina nella materia corporea non è l'atto con cui termina nell'oggetto ideale, La differenza radicale tra questi due termini costituisce la differenza radicale di essenza, non di gradi (dalla sensazione all'idea non v'è gradazione ma abisso!), delle due potenze: quindi la differenza radicale dell' anima puramente sensitiva dall' anima intellettiva, che per questa sua unione all'ideale divino indefettibile è resa spirituale, indipendente dal corpo nella sua più alta sfera, libera, immortale. Dunque il senso è la ragione implicata e la ragione il senso esplicato? Mainò. Non v'è ragione senza lume di ragione, e questo lume ideale, eterno, divino (qui sta la grandezza della dottrina rosminiana!) non può essere implicito nel senso, nè questo, per quanto esplicato e spremuto, lo può produrre. Il sensismo, si badi bene, sta qui, nel volere dalla sensazione spremere l'idea, nel dir che basta lo sviluppo del senso a produrre quella verità che pur ci apparisce immutabile ed eterna. Il pericolo è qui: poichè con ciò è distrutta la verità stessa, toltile i suoi eccelsi caratteri, e non v' ha più cognizione, nè scienza, nè anima spirituale e immortale. Ma noi non diciamo che dal senso possa venir l' intelletto in questo modo: che dalla bestia possa venir l'uomo, come la pianta dal seme sviluppato (1) ***Absit!*** Rinneghe-

(1) Lo stesso Romanes riconosce che al momento del passaggio qualche ingrediente nuovo ha potuto esser posto nel crogiuolo (A. Fo-

Digitized by Google

remmo di cima in fondo la nostra dottrina. Diciamo, anzi, che il passaggio dalla pura sensitività all' intelligenza è cosa tanto grande da richiedere una legge trascendente che pone l' intervento diretto da Dio; il quale solo può comunicare come vuole questa luce di verità, ch'è luce del suo volto. Se poi vi siano degli antecedenti e concomitanti a quest' atto di Dio, è un po' il suo segreto, e del resto queste sì son questioni secondarie. Si può osservare che non c'è passaggio dall'anima sensitiva all' intellettiva nella generazione dell' individuo umano, perchè la naturazione di essa anima avviene in uno stesso punto senza seguito cronologico (1). Si può dire che l'anima umana in quanto sensitiva ha già, per natura sua, nella scala dei principii senzienti, una tendenza a traboccare dalla pura sensibilità, come spiega il Rosmini nella *Psicologia*, e che questa tendenza si verifica anche all'atto della generazione nella nuova anima. Si può dire insieme che l' intervento divino, nell'atto medesimo che manifesta l'essere ideale, con ciò stesso pone anche le condizioni necessarie, quali che siano, affinchè l' essere ideale possa esser veduto; mentre ir-

---

GAZZARO, *L'origine dell'uomo e il sentimento religioso*, Milano, 1893, p. 62). — Alfredo Russel Wallace, fondatore contemporaneo a Darwin della teoria dell'evoluzione, poi abbandonò il darwinismo, o meglio il materialismo invalso, malgrado il Darwin, nel campo darwinistico, tornando spiritualista. Quantunque ritenesse la teoria dell'evoluzione, cercò di provare che la più alta intelligenza e i più profondi sentimenti che si ravvisano nella specie *Uomo* sono state portate all'esistenza da un speciale intervento a suo vantaggio, di qualche più alto e invisibile potere, e che a questo intervento son dovuti quei sentimenti di religione, patriottismo, disinteresse, virtù che fregiano l'anima umana (A. R. WALLACE, *On Darwinism*). A un tale intervento noi crediamo sia dovuto quello che si chiama propriamente *intelligenza* e *lume di ragione*, ch'è base di tutti i sentimenti suddetti.

(1) Quei che hanno voluto trovare contraddizione nel Rosmini perchè ora dice contemporanea l'anima intellettiva e sensitiva, ora questa anteriore a quella e preparantesi di grado in grado (ROSSIGNOLI, *Op. cit.*, vol. I, p. 343), non hanno inteso come nel primo caso si parla dell'anima umana individua, nel secondo dell'anima umana in genere mirata attraverso l'evoluzione mondiale, che fa ascendere le cose tutte dall'imperfetto al perfetto.

Digitized by Google

raggia la verità *innalza* l'anima a vederla, crea l'occhio mentre manda la luce (se l'occhio sia una conseguenza o no della luce stessa è una questione secondarissima): come con altre e più arcane manifestazioni di sè Iddio crea cuore, intelletto e quasi anima nuova nell' ordine soprannaturale della grazia e della gloria.

Questo è, non già *traducianismo*, ma *creazionismo* ragionevole.

Digitized by Google

LEZIONE XXXVIII

Destinazione dell'anima umana.

1. Fine dell'uomo desunto dalla sua natura. — 2. Vita futura e sue condizioni misteriose. — 3. Certa destinazione dell'anima umana.

1. La conoscenza della natura dell' anima umana e della sua origine addita non oscuramente quale sia l' ultima destinazione di essa, ch' è la questione finale della Psicologia.

L'uomo ci si presenta, pel risultato delle nostre ricerche, quale una natura sostanzialmente senziente, irradiata da un lume divino d'intelligenza ch' essa va attuando mediante gli aiuti e gli stimoli che le pervengono dalla sua unione con un termine sentito corporeo. Ma se, per una parte, le determinazioni in cui si concreta e si svolge continuamente la luce intellettuale, mediante la vita sensitivo-corporea, costituiscono una sua estrinsecazione e, diciamo così, una rivelazione di ciò che in sè virtualmente comprende; non sono, però, tali che adeguino mai l'infinita sua distesa e l' infinita capacità che ne consegue, onde proviene quel movimento continuo di progresso che distingue l'uomo dai rimanenti animali e s'imprime in tutte le sue opere. Tuttavia, la destinazione ultima di quest'essere maraviglioso, tanto piccolo e tanto grande, non può essere evidentemente un indefinito cammino su questa terra, poichè l'indefinito è appunto ciò che manca di fine e Dio non può averlo creato senza prefiggergliene uno. Questo, poi, altro non può essere che una Realità altrettanto immensa ed illimitata quanto la

Digitized by Google

luce ideale che splende all'intelletto e tale che coll'infinita sua sostanza e perfezione interamente la adegui: dimodochè alla volontà, la quale si innalza dietro all'oggetto intellettivo e trascina seco l' uomo reale co' suoi bisogni, co' suoi desideri, colle sue aspirazioni misteriose, altro non rimanga che vedere, che bramare, e quivi acqueti il suo moto irrequieto. Ben disse pertanto S. Agostino rivolto a Dio: « Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te » (1). Questo spiega il fenomeno della religiosità, riconosciuto non solo dagli antichi ma dai moderni, anche razionalisti, come fatto generale e costante che si osserva nell'uomo intelligente, docile alle spontanee voci che gli vengono dalla sua e dalla circostante natura.

2. È vero però che un fine così elevato non può l'uomo raggiungerlo in questa vita in cui si verifica il detto fatidico d'Isaia: « Declinabit ad dexteram et esuriet; et comedet ad sinistram et non saturabitur » (2); ma noi abbiamo dimostrato che l'anima umana è immortale, e quindi, dopo questo viaggio terreno, essa approda a una seconda vita che, se la via fu diritta, è certamente il porto della sua beatitudine, la patria da tanto tempo e con tanta irrequietezza sospirata, ove si adempie quello che il Salmista riconosce pensando a Dio: « Satiabor cum apparuerit gloria tua » (3).

In che modo poi avverrà nella vita futura l'ottenimento del fine ultimo e la giusta retribuzione che la legge morale richiede? Socrate sul fine del *Fedone*, giunto a quest'ultima e secondaria questione del modo della vita avvenire e della figura dell' altro mondo, ne fa una descrizione immaginosa e fantastica, tutta secondo le idee di quel tempo, che poi conchiude con quelle

(1) *Confess.* I, 1.
(2) *Isai.* IX, 20.
(3) *Ps.* XVI, 15.

Digitized by Google

magnifiche parole: « Sicchè, Simmia, a cagione di tutto quello che s' è discorso, bisogna fare ogni sforzo per acquistare durante la vita virtù e intelligenza, poichè bello è il premio e la speranza è grande » (1). Ma, secondo che scrive Platone, soggiunge tosto: « Certo *il sostenere che queste cose stiano appunto così come io le ho esposte, non s' addice ad uomo di mente:* ma però che *o questo o qualcosa di simile* succeda delle anime nostre e delle loro dimore, poichè mostra che l' anima sia immortale, ciò, mi sembra, s'addice; e vale il pregio d'arrisicarsi a crederlo; poichè è bello il risico, e si deve con simili credenze fare come l'incantesimo a sè medesimi; ch' è la ragione appunto per la quale io da un pezzo tiro in lungo la favola. Sicchè per questo, deve sentirsi fiducioso circa l' anima sua un uomo il quale durante la vita ha dato congedo ai piaceri provenienti dal corpo e dal rabbellirlo, come alieni da sè, e non riputandoli adatti se non a rendere il male peggiore: e non ha avuto a cuore se non quelli dell'apprendere; ed abbellita l' anima di abbellimento non alieno, ma di quello proprio di essa, della saviezza e della giustizia e del coraggio e della libertà e della verità, aspetta così l' ora del viaggio al mondo di là, pronto a partire nel momento che il fato chiami. Sicchè voi, dice, Simmia e Cebete e tutti gli altri, vi ci avvierete di qui a qualche tempo, più tardi; me già ora *chiama,* direbbe un tragico, il *fato* » (2).

Il modo della vita futura e la lieta condizione preparata in essa alla virtù non potea venirci insegnato, anco in quell'angusta misura di cui siamo capaci, che da Colui il quale è *la risurrezione e la vita* ed ha *le pa-*

---

(1) Plat. *Phaed.* p. 114 c.

(2) Di fronte a queste parole di Platone un cristiano dovrebbe provare il sentimento del Cardinale Barberini, che i *Ricordi* di Marco Aurelio da sè tradotti dedicò all'anima propria « la quale facevasi più rossa della sua porpora allo spettacolo delle virtù di quel pagano. »

Digitized by Google

role di vita eterna; l'umana ragione abbandonata a sè medesima non può che arrischiare supposizioni o ricavarle da tradizioni guaste e corrotte, come appunto fece l'antica filosofia, ed avvertì Platone ponendo queste parole in bocca a Simmia: « Io credo.... doversi in cotali cose far una delle due, o apprendere da altri come esse sono, o trovarlo da sè, o, se questo è impossibile, appigliandosi al migliore e meno controvertibile degli umani ragionamenti, e su questo viaggiando, come perigliandosi sopra una barca, traversare il mare della vita, quando non ci sia dato di navigare con sicurezza e senza pericolo *sopra un naviglio più solido e guidati da una parola divina* » (1). Pertanto noi vediamo Clemente Alessandrino parlare della filosofia come d'un cotal testamento dato da Dio particolarmente ai greci, e d'un cotal fondamento, o piuttosto inizio della cristiana dottrina (2).

Conforme a ciò il Rosmini, al termine della *Psicologia*, nella quale pur tanto solidamente dimostra l'immortalità dell'anima, attesta che questa, siccome tutte l'altre scienze umane, per sè sola è imperfetta, nè si può perfezionare se non oltrepassa i confini della propria limitata sfera; epperciò egli rimanda all'*Antropologia soprannaturale*, basata sulla rivelazione cristiana, la trattazione intorno allo stato futuro ed alla finale destinazione dell'anima nostra.

Perchè questo? Perchè l'immortalità e la sopravvivenza dell'anima individua, personale, cosciente, è una necessità ontologica che scaturisce dalla natura stessa delle cose, e basta meditare alcun poco sulla costituzione dell'anima intelligente, sul lume oggettivo e divino che la informa, su quello ch'esso richiede e suppone, per persuadersene. Se non che, nella natura delle cose noi non possiamo leggere il *modo* con cui ciò deve avvenire. L'anima umana è immortale, ma dopo la morte.

---

(1) Plat. *Phaed.* p. 85 D.
(2) Clem. Alex., *Strom.* l. VI e VII.

Digitized by Google

abbandonata a sè stessa, andrebbe priva di coscienza, perchè spogliata del corpo ch'è lo strumento e lo stimolo delle sue facoltà: le rimarrebbe solo una vita intellettuale d'intuizione oggettiva, che si potrebbe assomigliare al sonno dei patriarchi nell' oscuro Limbo prima della venuta del Salvatore (1). Ciò non può essere, senza dubbio; ella deve essere soccorsa, e Dio deve venire in suo aiuto: la ragione lo esige assolutamente e ce ne assicura (2). Ma come avverrà quest'intervento? Quali nuove e non vedute circostanze ritroverà l' anima in quel mondo sconosciuto? D' onde riceverà il possente anelito della seconda vita, l'impulso, la spinta a questa nuova corsa che non avrà mai più fine? Tutto ciò dipende dalla volontà di Dio e la ragione umana e l'umana filosofia non ne sa nulla: può congetturarli in qualche modo, appoggiata a rivelazioni positive, restando sempre vero che

---

(1) Il limbo nelle denominazioni ebraiche è detto **ora** il *luogo del silenzio*, ora il *luogo delle tenebre*, or la *terra dell'oblio*. I suoi abitanti sono i *refa'im* cioè esseri deboli e senza forza (*râfâh* = *deficere*). Giobbe la chiama: *terram tenebrosam et opertam mortis caligine*, ecc. però la desidera a sollievo della sua tribolazione: « Quare non in vulva mortuus sum?... *Nunc enim dormiens silerem et somno meo requiescerem* (X,21-22) Gli stessi concetti si hanno in Isaia e nei Salmi. L'*Ecclesiaste* giunge a paragonare la condizione dell'anima umana a quella dei bruti, non già ch'ei non la credesse immortale, perchè poco prima avea detto che *tutte le cose create durano in eterno*, ma perchè senza un sussidio divino che le faccia le veci del corpo ella sarebbe uguale a quella dei bruti *in questo che andrebbe spoglia della coscienza di sè medesima.* Molti aristotelici, seguendo la dottrina dello Stagirita, che alle operazioni intellettuali è necessario lo strumento corporeo, e che non si può pensare senza i fantasmi, sostennero che, almeno nella teoria d'Aristotele, l'immortalità umana è impossibile. Tra essi il Pomponazzi (Fiorentino, *op. cit*, p. 32, 51 e altrove): invece S. Tommaso, il quale riconosce la necessità dell' organismo corporeo in questa vita anche per le operazioni intellettuali (giacchè scrive: *Ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis, quae per quædam organa corporalia operantur, scilicet immaginatione et sensu.* — *C. Gentes*, II, q. 68), parlando della cognizione dell'anima separata ricorre a un'influenza estranaturale di Dio che le sia come il mezzo e lo strumento per la conoscenza delle cose sensibili, ed almeno come stimolo per gli altri atti (*S. Th.* I, q. 89).

(2) Il Rosmini toglie ogni appiglio a chi volesse interpretare sinistramente questa sua dottrina, dicendo che *quest'ipotesi non si avvera mai per l'anima cristiana (Introd. al Vangelo di S. Giov.*, p. 229).

Digitized by Google

nec oculus vidit, nec in cor hominis ascendit quæ preparavit Deus diligentibus se (1).

3. Una cosa, nondimeno, rimane certa: che per un fine altissimo degno di sè e degno di Dio è fatto l'uomo, e per camminare verso di esso fu collocato su questa terra. Il fine dell'uomo e il suo ultimo destino è quello stesso che lo perfeziona ultimamente e completamente nell'ordine reale, ideale e morale, e consiste nella piena veduta della verità, nel pieno esercizio della virtù e nel pieno conseguimento della felicità: triplice fine, triplice destinazione, in cui si trova tuttavia una perfetta unità, perchè non ci può essere un solo di questi tre elementi in modo completo senza che ci siano gli altri due; triplice fine e triplice destinazione che altro non è se non un unico bene sotto tre forme od aspetti e si contiene per intiero nell'unione con Dio, ov' è, secondo che canta il Poeta filosofo:

> *Luce* intellettual, piena d'amore,
> *Amore* d'ogni ben, pien di letizia,
> *Letizia* che trascende ogni dolciore (2).

In questo fine eccelso e nobilissimo, dalla ragione e dalla fede è promessa all'uomo la perfetta felicità. « E dico una felicità veramente perfetta, scrive Alessandro Manzoni, come quella che è prodotta dal pieno e sicuro possesso d'un bene corrispondente alle nostre facoltà perchè infinitamente superiore ad esse; le quali conosciamo bensì che sono limitate, ma senza poterne

---

(1) I *Cor.* II, 9 — *Isai.*, LXIV, 4. — Nello studio del Manzoni si trovava, e forse si trova ancora, un ferma carte curioso. È un libretto di marmo, con su scritto: *Istoria dell'altro mondo.* Nella fine e buona ironia famigliare a quel sommo sarebbe irriverenza trovar pure un minimo sospetto verso la fede sua, tanto liberale ma tanto profonda: invece è ovvio vederci un accenno alle considerazioni così ragionevoli, con cui il Rosmini, abbiam detto, chiude la sua *Psicologia.*

(2) *Parad.* XXX.

Digitized by Google

trovare i limiti: e mentre le sentiamo incapaci, a un gran pezzo e per ogni verso, d'abbracciare nel nostro stato presente, tutti gli oggetti finiti, sentiamo insieme che quando gli avessero potuti esaurire, rimarrebbero ancora capaci e desiderose di novi oggetti: dimanierachè il finito, che per esse è così troppo, non sarebbe mai abbastanza. Felicità veramente perfetta, ripeto, perchè prodotta dall'*intendere*, dal *sentire*, dall'*amare* questo bene infinito, con tutte le forze dell'intelligenza, del sentimento e dell'amore, cioè *dal più retto e intenso e tranquillo e continuo esercizio di queste potenze; per mezzo delle quali sole abbiamo pure quella scarsa misura di godimento che possiamo ricevere, nella vita presente, da qualsiasi oggetto.* Chè così il più rozzo cristiano intende la beatitudine eterna, quantunque non la sappia esprimer così » (1).

Ma appunto per meritare quest'eterna beatitudine dee l'uomo nella vita presente fare un uso retto e santo di queste potenze medesime, col secondare la conoscenza che ha de' suoi doveri e delle sue obbligazioni; concorrendo in tal guisa con tutti gli altri di grado in grado a condurre l'umanità e l'universo tutto, per quel tanto che a ciascuno si spetta, a raggiungere quell'ideale di perfezione fisica, intellettuale e morale, che è la meta sublime verso cui tutto irresistibilmente e perseverantemente si avanza. Così è risolto il problema della finalità mondiale pur col risolvere quello dei destini dell'uomo, e la vita apparisce in un aspetto sereno di pace. Anche il Mantegazza, che non è sospetto, unisce queste due soluzioni: « La fede, la speranza e la carità sono un triangolo su cui si appoggia l'universo; son la catena che riunisce la fragile e fugace vita di questa valle di lacrime

Coll'alba di un giorno che sera non ha » (2).

---

(1) A. Manzoni. *Dialogo dell'Invenzione*, Milano, Boniardi-Pogliani, 1879, pagina 66.

(2) P. Mantegazza, *Del bene e del male*, c. VI.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE

CENNI DI COSMOLOGIA.

Digitized by Google

Digitized by Google

LEZIONE I

L'animazione universale

1. *Cosmologia.* — 2. Animazione dell'universo. — 3. Si prova dal concetto di corpo e dalla sua estensione. — 4. Dall'attrazione. — 5. Dal circolo della vita e della morte.

1. La *Cosmologia*, come già abbiam visto nella partizione dalle scienze filosofiche, è una scienza metafisica di percezione e tratta del mondo reale esterno, il quale pel suo mirabile ordinamento armonico fu da Pitagora, per la prima volta, chiamato *Cosmo*. « Quem Græci, così Plinio, Κόσμον nomine ornamenti appellavere, eum et nos, a perfecta absolutaque elegantia, *mundum* dicimus » (1). Questa scienza si distingue, come fu pure accennato in generale, dalle scienze naturali, in quanto che, secondo l'indole di ogni filosofica speculazione ricerca le ultime ragioni delle cose, mentre esse vertono, per contrario, sulla mera osservazione e classificazione ordinata dei fatti e dei fenomeni particolari colle lor leggi prossime.

La trattazione intiera e compiuta della Cosmologia esigerebbe che noi discorressimo dell'origine del mondo, della sua natura, delle leggi che lo governano, e del suo fine. Ma di queste quattro parti non possiamo svolgere brevemente che la seconda, poichè le altre tre si connettono talmente con la trattazione di Dio che ci farebbero invadere il campo della *Teodicea*. Ad essa pertanto le rimandiamo. Quello che diremo intorno alla natura dei reali esterni, poi, servirà come di complemento alla scienza importantissima della Psicologia, la quale ha con la Cosmologia la doppia attinenza, sotto diversi rispetti, della parte al tutto e del tutto alla parte. Infatti, a quel modo che si può dire che l'anima è nel corpo, ma si dice meglio che il corpo è nell'anima, così pure si può dire che l'anima è nel mondo (nel qual caso la

(1) *Hist. nat.* l. II, c. 4. — *Ottimismo e Pessimismo.* p. 206.

Digitized by Google

Psicologia farebbe parte della Cosmologia) ed anche, meglio, che il mondo è nell'anima in quanto a noi ci si manifesta nel sentimento all'intelligenza (e in questo modo la Cosmologia sarebbe un ramo della Psicologia) (1). Ad ogni modo queste due scienze si compiono a vicenda; e in particolare, quel poco che ora andremo dicendo sarà come una Cosmologia psicologica ossia un discorso filosofico sul mondo, non già riguardato sotto ogni rispetto, ma nelle sue relazioni coll'anima umana.

2. Da quello che s'è detto più volte in Psicologia, ma specialmente trattando della prima delle quattro prove che dimostrano l'inestensione dell'anima nostra come principio della vita sensitivo-corporea, risulta che bisogna ammettere l'anima non solo nei corpi viventi, ma eziandio in quelli che da tutti si dicono inanimati, nelle pietre, nei metalli, nelle acque, nelle minime molecole, rimanendo così, se si vuole, la distinzione di corpi animati e inanimati per designare col primo vocabolo quelli che manifestano il sentimento, e col secondo quelli che, a motivo dell'imperfetta organizzazione, non possono manifestarlo e in cui rimane allo stato latente. Potrebbesi distinguere l'*animale*, dall'*animato* che è dappertutto. Alla qual conclusione sono venuti molti illustri filosofi e naturalisti, tra i quali, per non parlare che dei moderni lo Sprengel (2), il Virey (3), lo Schlegel (4), il Tissot (5), ecc. Naturalmente non citiamo i panteisti della scuola germanica che vogliono tutto l'universo animato da vita divina (6).

---

(1) « La Cosmologia nasce nel seno della Psicologia, come il mondo conosciuto è nel seno dell'anima umana » (Rosm., *Psic.* n. 26).

(2) *Istituzioni di Asiologia*, trad. dal latino, Palermo, 1817.

(3) *De la puissance vitale*, Paris, 1823.

(4) *Philosophie de la vie*, trad. de l'allemand, Saint Cloud, 1837.

(5) *Anthropologie speculative*, Dijon, 1843.

(6) Federico Paulsen, il celebre professore attuale dell'Università di Berlino, è animista universale *(Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1895). Il prof. Tocco in sentenza di lui scrive: « Nessuna cosa è priva d'anima e di vita, non le rocce delle Alpi, non i ghiacciai che da secoli ne rivestono le cime. Oramai siamo sulla buona via a riconoscere che tra piante ed animali non corre differenza di natura; la vita è unica, e la classe dei protisti, nella quale e piante e animali mettono capo, è bastata a rovinare le barriere che si frapponevano tra i due regni. Nè v' ha ragione alcuna di non applicare lo stesso procedimento ai regni contermini, il minerale ed il vegetale. Anche il minerale ha delle forze proprie, che senza la vita e l'anima non si saprebbero intendere, come ad esempio tra le molecole che lo compongono interviene tale forza di attrazione, che quella della terra e della luna scomparisce al confronto,

Digitized by Google

Ora, innanzi ogni altra cosa, dobbiamo qui riassumere le prove che dimostrano questa dottrina.

La necessità di ammettere i principii senzienti a spiegare la costituzione in generale della materia e di tutti i corpi si dimostra:

3. A. *Dal concetto stesso di corpo e di materia.* I corpi (solidi, fluidi, gassosi) non si conoscono da noi che *per quanto ed in quanto* agiscono sul sentimento; ed è tale questo rapporto che le loro qualità hanno col sentimento, che senza qualche soggetto sensitivo a cui vengano comechessia riferiti noi non possiamo affatto concepirli. — Che cos'è la materia nel campo della nostra esperienza? Materia è ciò che cade sotto i nostri sensi; ciò che, modificando i nostri organi e con essi il nostro sentimento, suscita in noi delle sensazioni, poniamo di colore, di odore, di tatto, ecc. Se si prescinde dalle sensazioni che cosa più ci rimane di essa dinnanzi alla mente? Se si toglie da essa ogni relazione col sentimento, coi principii senzienti, noi non abbiamo più che una mera potenzialità, un astratto, un agente senza azione veruna, un'attività, una forza che non si esercita sopra alcun subbietto passivo, uno schiaffo od una carezza senza un viso su cui si riceva, una musica che si suona da sè nel vuoto assoluto senz'alcun orecchio che l'ascolti, insomma una cosa relativa senza l'altro termine della relazione. Ciò non si può ammettere assolutamente, e non si può quindi ammettere il concetto comune di materia bruta che la crede qualche cosa da sè prescindendo da ogni sentimento. È invece abbastanza

---

e tra minerali e minerali corrono quelle che, anche tecnicamente, si chiamano affinità, onde tal minerale che da altri rifugge, avidamente con altri si combina. La materia inerte è una finzione filosofica; ogni materia opera sulle altre, è una forza, ed il dinamismo del Leibnitz è più vero del meccanismo del Cartesio. Or chi dice forza, dice vita ed anima; onde ogni cosa è animata, anche la terra che è la creatrice e conservatrice di tutti gli esseri viventi sulla sua superficie; anche i soli che sono i centri di attrazione dei loro pianeti e anch'essi graviteranno intorno a qualche centro. Quest'anima, che nelle cose tutte si deve supporre, è ciò che v'ha di più riposto in esse; è l'*in sè* che il Kant disperava di conoscere. Senza dubbio una conoscenza diretta dell'intimo di ogni cosa è a noi negata, ma una conoscenza indiretta ed analogica non v'è ragione di escluderla. Il nostro interno, a giudizio del Kant medesimo, noi lo conosciamo, e forti motivi c'inducono a sospettarne uno non del tutto diverso in tutte le altre cose. Tutte dunque hanno un'anima come l'abbiamo noi. » (Felice Tocco, *La filosofia di Federico Paulsen*, in *Nuova Antologia*, 1 Dicembre 1896, p. 433-4).

Digitized by Google

evidente che se la materia è essenzialmente in relazione col sentimento, essa è pur essenzialmente un *ente-termine* che suppone di necessità un *ente-principio* a cui dev'esser congiunto e senza del quale non può esistere: essa materia dunque non può esistere senz'essere unita ad un principio semplice, ad un'anima, infine, sia questa quanto si vuole rudimentale.

B. *Dal concetto di estensione, proprietà essenziale alla materia ed ai corpi.* È questa la prova recata nella prima tesi suddetta ed illustrata colle autorità degli antichi, la quale ci conduce o ad ammetter il principio senziente semplice ed unificatore della molteplicità corporea, o a ricevere l'assurdo che ci sia il molteplice indefinito senza l'*uno* mai; non essendo uno nessun corpo esteso, nessuna particella corporea, per piccola e menomissima che la si voglia immaginare, perchè sempre estesa ed avente le parti una fuori dell'altra, la destra fuori della sinistra, la superiore fuori dell'inferiore, l'anteriore fuori della posteriore, ecc.

4. C. — *Dalle forze di attrazione che presiedono a tutti i fenomeni dell'ordine fisico-chimico.* Gli scienziati generalmente ricorrono, per spiegare i movimenti dei corpi, al concetto di *forze brute* non si sa come, che vengono a costituire, quasi direbbesi, il fondo, il *substratum* della materia e dei corpi: forze gratuite, ipotetiche, esistenti nella sola fantasia, e di cui l'animo si appaga facilmente quando ha loro imposto un nome tecnico risonante. Ora questo è uno spiegare *ignotum per ignotius*, un cadere nel ridicolo delle *qualità occulte* dei peripatetici. Chi voglia rimaner fedele al metodo sperimentale che onorò tanto e tanto fece progredire la scienza, invece di ricorrere a cercar la ragione dei fenomeni in forze suppositizie di cui non è affatto provata l'esistenza, deve riconoscere che la sola e vera forza, da noi riconosciuta e sperimentata in noi stessi, è la vita, è il principio senziente. Premesso adunque che tale principio contiene in sè un'attività motrice indiscutibile, è manifesto che nell'animazione della materia noi veniamo ad ammettere sparso in tutta la natura un principio spontaneo di moto. Questo movimento, che nel *corso zoetico* degli organismi perfetti diventa, per gli stimoli che si riproducono perpetuamente, continuo e complicatissimo, là dove manca un'acconcia organizzazione, viene, per usare un'espressione tedesca, *depotenzato*, e si riduce tutto a semplici attrazioni in

Digitized by Google

linea retta cui son dovuti i fenomeni fisici e chimici della natura, e di cui il moto, la luce, l'elettricità e il calore non sono che altrettante manifestazioni (1). In questo senso pare assai vero quel detto di Tyndall che *il calore e la luce* (solare) *giacciono latenti nella forza che fa cadere una mela al suolo* (2). Ma che cos'è questa forza, quest'energia che investe tutti i corpi dai più grandi ai più piccoli e li attrae l'uno verso l'altro misteriosamente, dalle sfere immense aggirantesi nelle sconfinate profondità dei cieli, alle minime particelle elementari che sfuggono ai più forti strumenti di microscopia? Basterà averla appellata *attrazione universale?* Allora tanto vale il tornare a dire, come si diceva una volta, che l'oppio fa dormire perchè ha *virtù dormitiva*, che l'acqua delle sorgenti ascende per *virtù ascensionale*, e via di questo passo. Le forze brute dei moderni non sono niente di meglio, è bene ripeterlo, che le qualità occulte peripatetiche, che la virtù chilifica, chimifica, sanguifica, dei seguaci di Galeno.

Noi invece a dar ragione dei fatti attrattivi abbiamo una causa di moto conosciuta e non chimerica; per la quale, inoltre, la difficoltà dell'azione in distanza, che in questi fatti apparisce, e che nelle altre spiegazioni riesce una barriera insormontabile, viene in ultimo a confermare l'esposta dottrina. Poichè essendo l'attrazione diretta dalle leggi dello spazio, e dalla relazione di un corpo all'altro, è manifesto che ella è fuori di ogni singolo corpo, poichè ciascun corpo ha la propria essenza in sè stesso, è in sè stesso finito, e niente di ciò che è fuori di lui gli appartiene. Adunque detta attrazione non può attribuirsi alla mole corporea, materiale, estrasoggettiva, come si fa nell'opinione comune; ma è necessario riferirla ad un agente capace di abbracciare la relazione di più corpi fra di loro, quale è appunto il principio sensitivo inerente alla materia.

Spinti dalla difficoltà dell'azione in distanza, e per uscire

---

(1) Tale teoria fu di recente ammessa e propugnata dall'insigne naturalista Antonio Stoppani, che nel suo libro *Sulla Cosmogonia mosaica, triplice saggio*, ecc. (Milano, Cogliati, 1887, p. 242) scrive: « Non possiamo immaginare, non dirò il cielo e la terra, ma nemmeno due soli atomi attivamente congiunti, ossia, col linguaggio dei chimici, combinati, senza una virtù che li unisca, che li faccia agire l'uno sull'altro. — Noi non possiamo anzi nemmeno immaginare che esista la materia senza *un principio che la anima, che la senta.* »

(2) L. Pinto, *Trattato elementare di fisica*, Napoli, Morano, 1886, p. 498.

Digitized by Google

dalle qualità occulte, i fisici sono spesso andati in diverse sentenze intorno ai fenomeni dell'attrazione, ma invano.

Rechiamo un esempio. Il prof. Felice Marco, a dimostrare non esser necessario l'ammettere un'attrazione diretta, ma potersi spiegare il fatto dei corpi attraenti mediante uno squilibrio di pressione nel fluido *(etere cosmico)* in cui essi sono immersi; arreca l'esempio del fenomeno che succede quando si entra in una camera munita di due porte, le quali si aprono ambedue verso la stessa parte. « In tal caso, egli scrive, tirando la prima porta, la seconda, se non è chiusa, si muove verso la prima, non già perchè sia attratta da questa come se fosse collegata con un filo, ma solo perchè ambedue sono immerse nell'aria, e il movimento della prima diminuisce la pressione del fluido sulla faccia controstante della seconda » (1). Ma noi possiamo osservare che l'esempio riferito, considerato bene, prova appunto il contrario, la necessità, cioè, di ammettere una vera e propria e diretta attrazione. Invero il moto della seconda porta non è già originario, bensì comunicato dalla pressione atmosferica esterna, non più contrappesata dall'interna, la quale è diminuita dal movimento della prima porta. Ora tale pressione atmosferica suppone di necessità il peso dell'aria, e questo suppone a sua volta la gravità, o, ciò ch'è lo stesso, precisamente l'attrazione che volevasi eliminare (2).

5. D. — *Dal circolo della vita e della morte nel mondo.* Questo circolo di vita (manifesta) e di morte (apparente) fu già osservato, come abbiam visto, da Platone, ed è una forte prova dell'animazione della materia. Gli animali muoiono; ma poichè niente si distrugge, ciò che animava l'organismo, dopo la sua dissoluzione, continua ad animarne gli elementi, senza di che la vita si distruggerebbe. Parimenti nuovi individui ricevono la vita, e nuove specie di animali. — Ora: 1.° affinchè la vita si perpetui d'individuo in individuo è necessaria la nutrizione. Ma la nutrizione, coll'atto suo definitivo dell'assimilamento fa si che la materia esteriore si cangi e trasmuti nel corpo vivo

---

(1) *Elementi di fisica*, Vol. I, pag. 247, 2ª edizione. Torino, 1887.

(2) Abbiamo già citato in addietro il recente lavoro dell'insigne fisico Raoul Pictet ove confuta l'opinione di quelli che vorrebbero spiegar l'attrazione cogli urti dell'etere.

Digitized by Google

dell'animale. Pertanto il principio senziente di esso, semplice ed immateriale com'è, non potrebbe, a così dire, prender possesso di tale morta materia, se questa non gli presentasse qualche elemento punto restio a commescersi e unirsi con lui, un elemento immateriale, un senziente insomma, atto ad immedesimarsi ed unificarsi (operazione inversa alla *moltiplicazione*) con un altro senziente. — 2.° affinchè abbia luogo una nuova e più perfetta specie nella serie animale (come dimostra la paleontologia e la storia aver avuto luogo più volte) non c'è altra ipotesi ammissibile fuori di queste due: o la *generazione spontanea* della materia inanimata, o l'*evoluzione progressiva* da una forma organica inferiore (1). L'una o l'altra che s'addotti (o meglio l'una e l'altra insieme) si avrà il passaggio dalla cosidetta morte alla vita, dalla vita inferiore alla superiore, dal meno al più vitale, e si compierà quel circolo che aveva additato Socrate nel Fedone. Onde si conchiude parimenti che propriamente esso non è passaggio da vita a morte e da morte a vita, ma da vita manifesta a vita latente e viceversa, precisamente come avviene del calorico e delle altre forze della natura.

---

(1) Non parliamo di creazioni successive, perchè questo concetto, filosoficamente insostenibile, in quanto è contrario alla *legge del germe* di cui parleremo nella *Teodicea*, è anche contrario alla Bibbia la quale racconta che Dio *creavit omnia simul* « Qui vivit in æternum creavit omnia simul ». *Eccl.*, 18, 1.

Digitized by Google

LEZIONE II

Lo Spazio.

1. L'*anima del mondo.* — 2. Realità e caratteri dello spazio. — 3. Se si dia il *vuoto* nell'universo, e se il mondo sia finito o infinito. — 4. Due ragioni per dimostrare che lo spazio è reale, ch'è il termine comune dei principii sensitivo-corporei, e ch' essi sono individuazioni del suo principio senziente.

1. La riflessione che medita alla luce dei fatti psicologici, quali ce li presenta la coscienza, tutti i fenomeni dell' ordine fisico a cui presiedono le forze attrattive, e riguarda le relazioni che legano in un sistema unico attraverso le distanze immense i corpi tutti animati ed inanimati, è condotta ad ammettere un primo principio senziente dello spazio infinito nel quale soltanto lo spazio e l' estensione diviene ciò che a noi apparisce e del quale sono altrettante individuazioni tutti i principii senzienti particolari. È questo il principio universale della vita, l'*anima del mondo* ch' era nel pensiero di tutto l' Oriente antico, qual principio sentimentale e vitale da cui attingono tutti gli enti del creato il sentimento e l' animazione. Con ciò facciamo un passo oltre l'animazione della materia, risalendo allo spazio.

2. Alcuni non riescono a persuadersi che lo spazio possa essere una realità qualunque. Credono che altro non sia se non una nostra immaginazione, una nostra illusione o, se si vuole, una forma meramente soggettiva, e temono che il considerarlo come una realità sia un dar corpo ai fantasmi. Altri filosofi e naturalisti hanno negato ch' egli abbia ad aversi in conto di qualcosa di distinto dai corpi stessi, sostenendo che altro non sia se non l'*ordine delle coesistenze,* come lo disse il Leibnitz e sostenne anche Giulio Simon (1), o una mera relazione tra i corpi che svanirebbe quando essi svanissero, come s' espresse recentemente il Cenni (2).

(1) J. Simon, *Relig. Nat.*, ed. 5.ª p. 57.
(2) *Della libertà*, ecc., Napoli, Giannini, 1891, pag. 9.

Digitized by Google

Ma lungi dall'esser vero che l'immaginazione ci induca a riguardare lo spazio puro come una realità, è la *ragione* che ci costringe a questo, nonostante che l'immaginazione vi si ribelli. Noi percepiamo i corpi esistenti e moventisi nello spazio, dunque è assurdo il dire che i corpi, reali, esistano e si muovano in un'entità fantastica e chimerica. Se ciò fosse, le distanze dei corpi, determinate dalla loro diversa collocazione nello spazio, diventerebbero illusorie; e i corpi non potrebbero mai essere l'uno dall'altro lontani, ma tutti addossati; e nemmanco allora si capirebbe come mai la lor mole potrebbe occupare un luogo, se il luogo non esiste. Piuttosto è l'immaginazione che non si presta al concetto dello spazio puro, perchè l'immaginazione è dei corpi, e per salire al concetto dello spazio puro conviene astrarre da tutti i corpi e da tutti i movimenti, non pensare più nè a limiti nè a luoghi determinati, dimenticare lo stesso nostro corpo individuato in esso spazio. Ma una sottrazione non dà zero per risultato se non quando il sottraendo sia uguale al minuendo. Ora qui da tuttociò che apparisce si è levato soltanto i corpi; quindi deve rimanere il residuo spazio in cui percepiamo i corpi medesimi. Non gli si può applicare, è vero, misura alcuna, chè ogni misura è a lui posteriore: tuttavia esso è qualche cosa che sembra, comparato allo spazio misurato e distinto per mezzo dei corpi, uno spazio potenziale. Sarà adunque *un nulla,* se così vuolsi, relativamente ai corpi, alla materia, a ciò che non è esso, infine: ma non già *il nulla,* poichè nel nulla assoluto il pensiero non può concepire parti, né distinguere proprietà, come fa nello spazio (1). Quando noi diciamo: *i corpi occupano spazio, i corpi si muovono nello spazio; due corpi non possono stare nell'identico luogo o spazio, il luogo occupato dal corpo A dista dal luogo occupato dal corpo B,* ecc., queste formole, se lo spazio fosse il nulla, significherebbero che *il nulla è occupato dai corpi,* che *i corpi si muovono nel nulla,* che *un corpo occupa una parte del nulla e un altro un'altra,* che *un corpo dista dall'altro per un tratto di nulla,* ecc., espressioni non si saprebbe se più ridicole o assurde. Similmente le leggi della fisica diventerebbero ridicole ed assurde: le leggi dello spazio diventerebbero le leggi del nulla, e la formola (ad esempio) del moto uniformemente accelerato $S = \frac{a t^2}{2}$ sarebbe equipollente a quest'altra $O = \frac{a t^2}{2}$.

(1) *Nulla* lo disse S. Agostino, ma con la proprietà e qualità d'essere esteso e spazioso: *spatiosum nihil.*

Digitized by Google

Inoltre i corpi sono e diconsi *mobili,* e lo spazio *immobile;* giacchè in lui e dentro lui muovonsi i corpi. — I corpi si riscontrano tutti *finiti* e circoscritti da limiti sia nel loro numero, sia nella loro grandezza che risulta da un numero (degli atomi e molecole), giacchè il numero infinito è assurdo: lo spazio invece non può essere nè concepirsi che *infinito,* poichè se fosse finito avrebbe un limite e questo limite sarebbe costituito dallo spazio al di qua e dallo spazio al di là, e quindi di là da esso ci sarebbe ancor spazio. Non si può assolutamente concepire un salto dallo spazio nel nulla assoluto, e che il nulla, che non esiste, limiti lo spazio: questo nulla sarebbe qualche cosa (1). — I corpi non sono *continui,* privi, cioè di qualunque intervallo, divisione, staccamento: giacchè sono porosi e frangibili, o almeno divisibili: lo spazio invece è in sè stesso *continuo,* giacchè per avere discontinuità in esso ci vorrebbe a interciderlo altro spazio. Così, mentre i primi sono divisibili per interposizione di spazio, questo non ha le parti una fuori dell'altra che per l'interposizione di sè medesimo, ed è perciò da dirsi piuttosto *limitabile* che *divisibile,* e un *tutto continuo* anteriore alle parti, che un *tutto discreto* posteriore ad esse. Quindi anche, mentre i corpi sono per innumerabili maniere soggetti a modificazioni, lo spazio come tale è sempre identico e *immodificabile;* e mentre i corpi sono variati nella composizione e struttura delle parti esso è per ogni dove *omogeneo* ed *uniforme* (2).

---

(1) Si badi di non confondere lo spazio con Dio a cagione di questa infinità. Lo spazio, benchè infinito in estensione, è però finitissimo nella entità e realità, essendo il minimo immaginabile di tutte le possibili entità contingenti: laddove Iddio è infinito per ogni verso, infinito nell'entità, nella perfezione, una realità immensa, potentissima, perfettissima, necessaria, eterna, sussistente da sè in modo assoluto. Insomma, per dirla con S. Tommaso, lo spazio è infinito *secundum quid* e non *simpliciter.* « Omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse ejus non est absolute subsistens, sed limitatus ad naturam aliquam, cui advenit: sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam .... » (*S. Theol.,* I. q. 30, a. 2).

(2) Il Pouillet nella sua *Fisica* lo descrive così: « Concepiamo un metro cubo di marmo che sia sospeso frammezzo ad una massa d'acqua. Noi sappiamo che spostato ch'ei fosse, una massa d'acqua verrebbe tosto a riempire il luogo ch'esso occupava. Ora immaginiamo che l'acqua non ci venga, perchè impedita in qualche maniera: o piuttosto figuriamoci che il cubo di marmo possa venire annichilato non restando di lui che le sei faccie, atte ad arrestar l'acqua esattamente da sei lati diversi: questo volume dove non ci sarebbe più il marmo, e nemmeno l'acqua o verun'altra cosa materiale, è *lo spazio:* lo spazio dianzi occupato dal metro cubo di marmo e che noi possiamo immaginare vuoto di qualunque materia. Alcuni metafisici lo chiamano lo *spazio puro;* i fisici lo *spazio*

Digitized by Google

3. In questo modo si risolvono anche parecchie questioni che furono agitatissime: ad esempio, se in natura si dia il vuoto o se tutto sia pieno, e se l'universo sia finito o infinito. Valenti fisici, tra i quali basti citare l' Ampère, hanno dimostrato che qualora tutto l' universo fosse pieno, il movimento sarebbe impossibile, poichè nel pieno assoluto non ci può avere nè compressione nè rarefazione alcuna; o almeno la trasmissione del movimento dovrebbe accadere senza intervallo alcuno di tempo e il movimento stesso dovrebbe essere simultaneo su tutta la linea, sia essa retta, circolare, spezzata o sinuosa, altrimenti si avvererebbe che il mobile penetrerebbe in avanti e lascierebbe vuoto dietro di sè. Ora il movimento esiste, e, benchè spesso rapidissimo, impiega sempre un tempo maggiore o minore. Di più le esperienze del Fresnel sulla luce hanno provato (ed è cosa omai accertata) che le vibrazioni luminose sono perpendicolari alla direzione dei raggi, a un dipresso come le ondulazioni di un tranquillo laghetto alla caduta di un sasso e contrariamente a ciò che avviene nel suono. Ora il calcolo dimostra, secondo che attesta lo stesso Ampère (1), che tali vibrazioni sono ***impossibili*** in un fluido continuo. Esiste dunque il ***vuoto*** nella natura: e il vuoto è lo spazio puro illimitato, al tutto distinto e diverso dai corpi. Sicchè si deve concepire l' universo come finito nella sua mole corporea, e infinito riguardo allo spazio: il numero dei corpi, per quanto immensurato e sorpassante ogni nostra immaginazione, non può essere infinito, ma limitato, e tutti debbono formare come un immenso sistema aggirantesi intorno al centro risultante dell'attrazione, e immerso in un'atmosfera di fluido etereo che lo avvolge e serve alla trasmissione

---

vuoto. » — Per averne il concetto intiero lo si deve poi pensare infinito in ogni direzione. — Il Döring in un' opera recente (A. Döring, *Ueber Zeit und Raum*, Gaertner, Berlin, 1894), stabilisce per lo spazio le seguenti proposizioni: — 1.ª Lo spazio è un elemento reale, ma non attivo nella struttura del mondo. — 2.ª È la condizione reale della fissazione locale. — 3.ª Rende possibile, partendo da ogni punto, un numero illimitato di direzioni rettilinee per l' azione delle forze, per la distanza e il movimento, e, per quest' ultimo, una variazione illimitata della direzione sotto l' influenza di forze concorrenti. — 4.ª In quanto è condizione della molteplicità illimitata delle fissazioni locali e dell' infinità dell' estensione per l' azione della forza, la distanza e il movimento, esso è infinito. — Su questo argomento è pur notevole una Lettura del Prof. Rossi fatta all'Accademia di Rovereto. (Stefano Rossi, *Degli iperspazii*, in *Atti dell' I. R. Accademia di Rovereto*, anno 1896, vol. II, fasc. IV, p. 285 e segg.).

(1) *Essai sur la philosophie des sciences*, t. II, pag. 29-30.

Digitized by Google

dei movimenti (luminosi, calorifici, ecc.); mentre tutto poi è circondato dagli abissi dello spazio sconfinato. Rispetto allo spazio si può definire l'universo con quella celebre formola: *un cerchio il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo:* mentre rispetto ai corpi si deve stare con Dante che chiama Dio: *Colui che volse il sesto Allo stremo del mondo* .... (1).

4. Che lo spazio abbia pure in sè stesso come una vita e un principio senziente ce lo dice anzitutto la sua natura di esteso, poichè l'esteso non può esistere che per l'inesteso, e l'estensione suppone un principio semplice. Ma inoltre ce lo confermano anche due ragioni, le quali ci dimostrano pure che da questa vita universale s'individuano le vite particolari, e da questo principio senziente tutti i principii sensitivo-corporei. Queste ragioni sono appoggiate a due fatti: 1.° Il fatto che tutti i principii senzienti particolari hanno il sentimento dello spazio illimitato. 2.° Il fatto dell'attrazione universale.

α) Che la nostra anima come sensitivo-corporea abbia il sentimento dello spazio infinito, lo si prova coll' osservare che *lo spazio limitato non può essere sentito se non si ha il sentimento dello spazio illimitato;* appunto partendo dalla natura del limite, sia esso lineare o superficiale, che non si può sentire al tutto privo di un di qua e d'un di là, ma dev'essere insieme sentito con lo spazio limitato e il limitante ai quali appartiene in comune. Questo sentimento primigenio dello spazio puro giova a spiegare, ad esempio, come coll' uso del tatto noi ci possiamo accorgere della solidità dei corpi esteriori mediante le superficie che solo col tatto si percepiscono. Quando io chiudo nel mio pugno un oggetto, il tatto colla superficie concava della mano mi dà pure la convessa dell'oggetto; ma l'una e l'altra superficie altro non sono che confini dello spazio solido, dunque lo spirito non può accorgersi nè della forma concava che prende il palmo della mano, nè della convessa dell'oggetto che stringe, se non si suppone che in qualche modo egli abbia già il sentimento dello spazio solido che da tali superficie vien limitato. Anzi, neppure potremmo affatto percepire la situazione delle superficie che circoscrivono il nostro corpo se sentissimo solo il nostro corpo, e non anche lo spazio oltre di esso che intercede fra il nostro

(1) *Parad.*, XIX, 38.

Digitized by Google

e gli altri corpi. — Un altro argomento di ciò si riscontra nel fenomeno del moto attivo, col quale trasportiamo il nostro corpo da un luogo ad un altro. È impossibile spiegarlo senza presupporre che noi, oltre avere il sentimento dello spazio occupato dal nostro corpo, abbiamo altresì il sentimento dello spazio non occupato da esso: senza di che non potremmo sforzarci di trasportare il corpo nostro fuori del luogo ch' esso occupa in un altro. Lo stesso dicasi anche del senso dell'*orientazione* straordinario in alcune specie animali. E qui cadrebbe di parlare anche di quei fatti misteriosi d' ipnotismo o spiritismo che sia, quali sono le suggestioni a distanza, le apparizioni, ecc., ecc., omai attestate da tanti testimoni degni di fede, e ammesse da scienziati di prim'ordine (1); ma già abbiam detto come tali fatti meritino verificazione maggiore, prima di poter esser presi a base di un discorso scientifico. — Infine, il medesimo dimostrano le leggi della visione, le quali non dipendono da quelle porzioni di spazio che occupa il corpo dell' uomo, ma dallo spazio esterno illimitato: il fatto della proiezione all'esterno delle nostre sensazioni; il fatto stesso degli errori di percezione intorno alla continuità dei corpi; il fatto della continuità fantastica, ecc. Pertanto, riassumendo anche i risultati della psicologia, dobbiamo distinguere accuratamente tre sorta di sentimento in noi e nell' animale in genere: 1.° Il sentimento esterno organico, ossia quello che chiamiamo sentimento del tatto, della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto. 2.° Il sentimento fondamentale corporeo, ch'è poi il sentimento vitale diffuso in tutto il corpo dalla diretta azione dell' anima. 3.° Il sentimento non corporeo dello spazio che la spiegazione di molti fenomeni sperimentali e l' esigenza del raziocinio c' induce ad ammettere. E, sempre per la natura del limite, il sentire è *illimitato* in quest'ultimo sentimento: soltanto *infigurato,* benchè *limitato,* nel secondo perchè il *sentimento corporeo* è ristretto al semplice corpo di cui pertanto non può sentire i limiti: *limitato* e *figurato* superficialmente il primo in modo che ci dà le superficie e figure esterne dei corpi nella loro relativa posizione, il che è reso appunto possibile per il sentimento dello spazio solido e illimitato

(1) Basterà accennare l'astronomo Zöllner, il fisico Crookes, e il celeberrimo Alfredo Wallace, che condivise col Darwin la gloria e le lotte dell' ipotesi evoluzionista, avendola emessa contemporaneamente a lui ed in modo altrettanto scientifico. Ultimamente si persuase della serietà dei fenomeni spiritistici anche il Lombroso che li aveva molto disprezzati.

Digitized by Google

di cui dette superficie sono limiti. S'intende che in un corpo il sentimento sia limitato, perchè il corpo stesso ha limiti fuori dei quali esso non si estende. Ma non si potrebbe capire come il sentimento dello spazio dovesse esser limitato, dal momento che lo spazio è tutto continuo ed omogeneo. È chiaro pertanto che se ne sentiamo una porzione (ed è certo che la sentiamo, almeno quella porzione in cui è il corpo) lo dobbiamo sentire tutto illimitatamente.

Pertanto risulta che tutte le anime senzienti hanno un termine comune in cui si toccano, lo spazio, ed un termine proprio, il corpo, per il quale ciascuna di esse è indivisa in sè e divisa da tutte le altre. E si noti che l'anima sensitiva, in quanto è principio della vita corporea ed animale, viene individuata dal suo organismo racchiuso in una piccolissima parte dello spazio, epperò lo sente in un modo assai più energico ed attuoso che non lo spazio puro, il quale, com'è la minima delle realità (benchè infinita in estensione) dà anche il minimo sentimento, un senso indefinibile, vago, confuso, inconscio, ma reale.

β) Senza questa realtà dello spazio, termine dei principii senzienti individuati nei singoli corpi, sarebbe impossibile spiegare quell'attrazione universale che tutti i corpi dell'universo, dai più vicini ai più lontani, esercitano uno sull'altro con effetti così grandi da tener legate masse enormissime tra loro senza nessuna plausibile ragione apparente, facendole ruotare le une intorno alle altre velocissimamente e vincendo la forza centrifuga tremenda che ne sorge, pur senza che vi sia in mezzo nulla di solido a collegarle. E noi abbiamo già osservato nella lezione precedente che l'attrazione, essendo diretta dalle leggi dello spazio, è fuori d'ogni corpo particolare in sè considerato materialmente; ma si deve riferire ad un agente capace di abbracciare la relazione di più corpi fra loro attraverso l'immensa estensione, quale è appunto il principio sensitivo che inerisce agli enti materiali e che nel principio senziente dello spazio sorge ed è radicato.

Adunque, da queste due ragioni noi possiamo raccogliere la conclusione che lo spazio è reale com'è reale l'attrazione, e ch'è il termine comune di tutti i principii senzienti i quali hanno lor radice comune nel principio senziente di questo, del quale non sono che altrettante individuazioni. Ciò si renderà ancor più manifesto in seguito.

Digitized by Google

LEZIONE III

I principii corporei.

1. Derivazione delle vite individuali dalla vita universale. — 2. I principii *corporei*. — 3. Prima prova della loro esistenza. — 4. Seconda prova. — 5. Terza prova tratta dalla natura del moto. — 6. Il celebre problema di Zenone.

1. Dalla vita degli elementi materiali noi siamo risaliti alla vita dello spazio infinito, il quale, essendo ancor esso esteso, esige, come si è detto, un principio senziente unificatore, poichè l'estensione non può esistere che nell'ente semplice, e staccata da esso ne perisce il concetto, a quella guisa che diventa inconcepibile la circonferenza quando si voglia prescindere dalla sua relazione ad un centro. Da questo principio senziente, che è come l'anima del mondo, provengono tutte le altre vite e tutte le anime diversamente individuate nei diversi corpi, e si può dire di essa quel che Virgilio dice dell'anima divina, secondo le dottrine del panteismo pitagorico, nelle *Georgiche:*

> ..... Deum namque ire per omnes
> Terrasque, tractusque maris, cælumque profundum.
> Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
> Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas (1).

e nell' *Eneide:*

> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
> Inde hominum pecudumque genus, vitæque volantum
> Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus (2).

2. Ma come può il principio senziente dello spazio ricevere nella sua realità primordiale e indefinibile i termini corporei che lo individuano in un numero svariatissimo di soggetti senzienti particolareggiati? Qui ci è d'uopo ricorrere ad altri principii, che si possono dire *corporei* non già nel senso che siano corporali essi stessi, ma nel senso che son essi che pongono

(1) *Georg.* IV, 221-6.
(2) *Eneid.* VI, 726, segg. — Platone diceva quest'anima non essere Dio, ma opera del sommo Dio.

Digitized by Google

la realtà e la forza corporea in seno allo spazio; sicchè il principio universale si trova individuato in un soggetto parziale, divenendo un ente che sta da sè e in sè in forza di un'attività determinata e vivissima, che se non gli toglie l'attività precedente, gliela definisce e concentra. In tal modo si spiega l'origine dei molteplici principii senzienti, ossia di molteplici soggetti che hanno un termine comune, lo spazio, ed un termine proprio, il corpo; pel quale ultimo ciascuno di essi è indiviso in sè e diviso da tutti gli altri, giacchè ogni principio e termine che sta da sè è un ente da sè, e la differenza dei termini segna e stabilisce quella dei principii. Dati quindi più termini corporei nello spazio, son dati più enti, più vite, più principii senzienti (1).

I *principii corporei* di cui parliamo sono verso i principii senzienti ciò che è l'attivo verso il passivo: e ad essi porgono le forze materiali, che questi, in seguito a ciò, sperimentano ed ammantano di estensione secondo la loro natura comune originaria, non altrimenti che, se può stare il paragone, l'occhio quando è itterico veste di color giallo gli oggetti che vede, e quando ha prima gli occhiali verdi colora in verde tutte le cose. Similmente la materia è un termine che vien dato al principio sensitivo che ha già per termine antecedente lo spazio, ossia l'estensione. Quindi, dovendo questo principio sentire la realtà materiale dov'è, fa d'uopo che la senta nell'estensione; e così viene a vestirla di questa estensione medesima conformandola, per così dire, alla sua propria natura. Il principio senziente dello spazio differisce dagli altri senzienti in ciò, che questi, oltre l'estensione, sentono una forza refrattaria posta da un agente straniero; quello, invece, oltre lo spazio non sente nulla e tutta la sua attività si esaurisce ed acqueta in tal sentimento senza trovare opposizione di sorta. Questo puro sentimento di una realtà minima, vaga ed immisurata, questo spazio infinito, continuo, uniforme, immobile è come il talamo immenso in cui si compiono tutte le posteriori generazioni della materia

(1) Non è assurdo che uno stesso principio individuo abbia due termini quando questi non si escludono e dividono a vicenda: e così ad un'anima che ha già per termine l'organismo corporeo può esser dato come termine anche l'oggetto ideale; ma non le può esser dato come tale un altro organismo corporeo, giacchè l'uno esclude l'altro ed è diviso dall'altro, salvo che non entri a fare col primo un tutto armonico solo.

Digitized by Google

e dei corpi mediante l'opera dei principii corporei; la cui esistenza risulta doversi ammettere per le seguenti ragioni:

3. A[1]) — *Dal concetto stesso di corpo e di materia in relazione col principio senziente.* Non si può ammettere, infatti, un principio senziente unificatore del corpo, senza ammettere nel medesimo tempo, come già accennammo, che a lui sia dato ciò che deve unificare; senza ammettere che gli venga pôrta la forza corporea ch'egli sperimenta e verso la quale è passivo. Giacchè dunque non si dà passione senza azione, nè si dà azione senza un soggetto cui essa sia dovuta ed inerisca; consegue necessariamente, che, oltre il principio senziente unificatore, debba esserci un altro principio dal quale vengano la materia e le forze materiali che il primo riceve e si appropria vestendole di estensione ed unificandole. Quest'altro principio è il principio che si dice *corporeo* nel senso che abbiamo spiegato, il quale però è semplice di necessità. — La materia, ripetiamo, è una *azione* riguardo al principio senziente che la riceve. Quest'azione esige di necessità un agente che la ponga. Ma se questo agente fosse esso pure materia, richiederebbe a sua volta un altro agente e così all'infinito. Adunque il principio corporeo che pone i corpi e la materia è manifestamente immateriale. — D'altronde come si argomenta la semplicità del principio senziente dal termine esteso della sua passione, così si dee argomentare la semplicità del principio corporeo dal termine esteso della sua azione.

Inesteso è il principio che sente passivamente la realità datagli dal principio attivo, sebbene appropriandosela esso e rivestendola di estensione, il suo sentimento si spanda e finisca nell'esteso: tanto più, quindi, sarà inesteso questo principio attivo che, ponendo quella realità, la sente di certo, non già passivamente, ma attivamente, e la sente e la pone in modo inesteso.

4. B.[1] — *Dal concetto d'impenetrabilità, altra proprietà essenziale dei corpi.* Tutti i libri di scienza proclamano che dicesi corpo ciò che ha *estensione* ed *impenetrabilità* o meglio *incompenetrabilità*. Ed a ragione, dacchè senza la prima non sarebbero che punti semplici ed inestesi, mere astrazioni, e senza la seconda si ridurrebbero ad ombre vane, a fantasmi impalpabili. Ora, a quel modo che l'estensione è dovuta ad un principio senziente unificatore, senza del quale essa diventa impossibile ed assurda; allo stesso modo, dico, l'impenetrabilità o resistenza,

Digitized by Google

questa forza invincibile che occupa, per così dire, e possiede la detta estensione, è da attribuirsi all'attività del principio corporeo che nella realtà da lui posta e dal principio senziente rivestita dell'estensione, resiste alle azioni contrarie alla sua. Il che tutto è mirabilmente espresso nella definizione che dà il Rosmini del corpo: *Una forza che si diffonde nello spazio;* alla quale si riduce quella posteriore dello Schopenhauer: *La materia è spazio riempito dalla forza.* Questo riesce a spiegare, nell'unico modo plausibile, gli effetti che si manifestano in modo tanto strepitoso ed energico nelle particelle di materia anche minime, quali ad esempio gli effetti della dinamite, della panclastite, della melinite, del cotone fulminante, dei gaz esplodenti, del vapore, ecc. Anche in natura abbiamo gli effetti grandiosi della dilatazione pel calore, per l'imbibizione, pel gelo, ecc. L'acqua al momento della congelazione si dilata di $^1/_{11}$ del suo volume a 0°, ed immensa è la forza che esercita in questa sua dilatazione, e i fenomeni di questa, come di tutte le altre forze molecolari, bastano a persuaderci che tali *minimi* hanno una forza prodigiosa e le più enormi resistenze sono incapaci di lottare contro questi *giganti travestiti*, come li chiama il Tyndall nel *Mondes* (1). Tali fenomeni sono al tutto inesplicabili nel concetto materialistico della forza, la quale, secondo questo, dovrebbe esser minima là dove è minima la materia. Perciò anche i più illustri fisici finiscono per dichiarar misteriosa la natura della materia; Balfour Stewart e Tait in una loro opera recente hanno scritto: « Noi siamo costretti ad immaginare che ciò che noi

(1) Gli accademici del Cimento a Firenze, avendo fatto gelare l'acqua in una sfera cava di rame, osservarono che in una prima esperienza la sfera si estese al punto da non poter più passare per un anello dal quale passava facilmente prima della congelazione dell'acqua stessa, ed in una seconda la sfera si spezzò quantunque il suo spessore fosse grande. Musschenbroek calcolò questo sforzo dell'acqua nel congelarsi a più di 1200 chilogrammetri. Huygens ripetè l'esperienza degli accademici di Firenze adoperando un tubo di ferro. Egli lo riempì d'acqua, e dopo averne chiusa l'apertura con un turacciolo metallico a vite, lo mise in una mescolanza frigorifera. Alla fine di qualche tempo il tubo venne spaccato. William Edward riempiva d'acqua una bomba di 13 pollici di diametro, ne chiudeva l'apertura con un turacciolo di ferro, e poscia la esponeva a un notevole raffreddamento. In alcune esperienze il turacciolo venne lanciato alla distanza di 400 piedi, e nell'atto stesso, un cilindro di ghiaccio lungo 8 pollici, uscì fuori dall'apertura; ed in altre esperienze, avendo resistito il turacciolo, la bomba venne spaccata e intorno alla fessura si formò una lamina circolare di ghiaccio. Si sa poi che l'acqua, infiltrandosi fra le roccie e pel freddo congelando, giunge a spezzarle, per cui si opera ciò anche artificialmente nelle cave.

Digitized by Google

vediamo è derivato dall'invisibile, e usando questo termine noi vogliamo andare anche al di là dell' etere » (1).

5. C[1] — ***Dall' analisi dei fenomeni del moto che governano l'ordine meccanico.*** Questa prova merita di essere attentamente e un po' diffusamente considerata.

Il moto di un corpo non è ***continuo*** come si suole concepire volgarmente. Cioè, il mobile nel passare dalla posizione di partenza a quella di arrivo non prende tutte le posizioni intermedie possibili ed assegnabili. — Basta riflettere quante sarebbero tali posizioni intermedie. Infatti, se si fa avanzare il mobile per un centimetro nella direzione convenuta, esso avrà una posizione diversa da quella che aveva innanzi, poichè tutte le sue parti si sono spostate di un centimetro dalla posizione che occupavano prima. Ma se si fa avanzare soltanto di un millimetro, esso ha ugualmente una posizione diversa dalla prima per la medesima ragione: se si fa avanzare di un decimillimetro ha una posizione parimente diversa; se di un centimillimetro lo stesso: se di un milionesimo di metro, di un decimilionesimo, di un centomilionesimo, di una quantità qualunque, per quanto piccola, sempre lo stesso. In questo modo si vede che potendosi andare all' indefinito con tale suddivisione, diminuendo la lunghezza primitiva supposta di un centimetro fino ad una quantità infinitesimale od infinitamente piccola, viceversa il numero delle posizioni, assegnabili fra le due posizioni distanti un centimetro, cresce all' indefinito fino ad una quantità infinita od infinitamente grande: ed il mobile che si muove, se deve attraversarle successivamente tutte prima di arrivare, non giungerà mai al termine del suo cammino, foss'anche questo di un solo centimetro, o di una lunghezza quanto si voglia minore, perchè la difficoltà è sempre la medesima. Nell' indefinito non si può mai giungere a termine, e se si giungesse si attuerebbe il numero infinito che è assurdo: lo si farebbe esistere ***in rerum natura.***

Quest' era precisamente l' argomento più forte di Zenone Eleatico contro il moto, così formolato: « Quello che si muove deve pervenire prima al mezzo che al termine; quindi deve pervenire prima al mezzo del mezzo che al mezzo, ***et sic in infinitum.*** » Temistio lo ridusse a questa proposizione: « Non si

(1) *Il mondo invisibile e speculazioni fisiche sulla vita futura*, Londra, 1886, pag. 198.

Digitized by Google

può in tempo finito trascorrere infiniti. » E più generalmente si potrebbe esprimere così: « È impossibile che si avveri quel condizionato il quale dipende da un numero infinito di condizioni. »

6. A questo primo argomento zenoniano si riduce anche il secondo che così si esprime: « Quel che corre velocissimo, mai non raggiunge quel che va lento, perchè è necessario che l'insecutore pervenga prima là onde mosse il fuggente; epperò è necessario che ogni volta il più lento preceda di qualche intervallo. » Suppongasi infatti che il *più veloce* Achille si metta ad inseguire una tartaruga distante uno stadio, ed abbia una velocità dodici volte maggiore di quella che ha essa. Quando Achille avrà percorso lo stadio che li separava, la tartaruga sarà distante da lui di $^1/_{12}$ di stadio: quando Achille avrà percorso questo dodicesimo, essa si sarà portata innanzi $^1/_{12}$ di dodicesimo, ossia $^1/_{144}$ di stadio, e così di seguito. In generale pongasi lo spazio che li separa da principio s, e la velocità di Achille n volte maggiore di quella della tartaruga: mentre esso fa lo spazio s, quella farà uno spazio $\frac{s}{n}$; mentre egli fa lo spazio $\frac{s}{n}$, essa farà uno spazio $\frac{s}{n^2}$, e così via: dimodochè gl'intervalli successivi saranno s, $\frac{s}{n}$, $\frac{s}{n^2}$, $\frac{s}{n^3}$, $\frac{s}{n^4}$ ..... i quali non si ridurranno mai a zero per quanto sia grande il valore di n e piccolo il valore di s; ond'è che Achille non raggiungerà mai la suddetta tartaruga.

Ma se si prende la cosa sotto un aspetto diverso da quello dell'eleate filosofo, e se si osserva la tartaruga quand'essa ha percorso $\frac{1}{11}$ di stadio, si vede che Achille, colla sua velocità 12 volte maggiore, ha percorso $\frac{12}{11}$ di stadio, cioè tutto lo stadio ($\frac{11}{11}$) più quell'undicesimo di cui la tartaruga s'è avanzata: e così l'ha raggiunta. In generale, quando la tartaruga avrà percorso lo spazio $\frac{s}{n-1}$, Achille con una velocità n volte maggiore avrà percorso nello stesso tempo uno spazio n volte maggiore, ossia $\frac{n}{n-1} = s + \frac{s}{n-1}$ ed avrà superato quindi la distanza primitiva s più la distanza $\frac{s}{n-1}$ aggiuntasi in questo frattempo, ed avrà quindi precisamente raggiunta la tartaruga.

Or come mai si può ammettere due soluzioni di uno stesso problema, una delle quali dice sì, l'altra no: una bianco, l'altra nero? Sarebbe un vero scandalo per le matematiche, le scienze esatte per eccellenza.

Digitized by Google

La spiegazione consiste in ciò, che la prima maniera di risolvere il problema ha per supposto che i due protagonisti debbano passare, nella lor corsa, per tutte le posizioni intermedie assegnabili successivamente dalla mente, il che rende impossibile la soluzione. È dunque contro l'ipotesi del moto continuo, non già contro il fatto del moto stesso, che si rivolge la prova ricavata dal problema di Zenone; poichè si vede che, esclusa tale ipotesi nella soluzione, questa procede direttamente e in conformità del fatto. Il valore, pertanto, di questa osservazione si riduce sostanzialmente a quello dell'argomento già arrecato; secondo il quale è impossibile che un mobile arrivi mai al fine del suo viaggio, se deve passare per numero infinito di posizioni intermedie tra la posizione di partenza e la posizione d'arrivo. Si dirà che questo è abuso d'astrazione, lavorio eccessivo di quella facoltà che abbiamo di ripetere all'indefinito i nostri atti, e così di dividere all'infinito il continuo. Ma il continuo è in sè, come abbiam visto, indefinitamente divisibile; e in tuttociò adoperiamo l'astrazione per mostrare che nel caso del moto continuo l'assurdo si avrebbe proprio nella realtà, e le infinite divisioni astratte diventerebbero assurdamente cose e quantità reali. L'assurdo dell'ipotesi astrattiva diventerebbe un palpabile assurdo della natura. Che il continuo sia divisibile o limitabile astrattivamente all'infinito non è assurdo: che si possa generare realmente con addizione replicata di parti senza salti, è assurdo. Esso è anteriore alle parti, non le parti ad esso. È come se uno per arrivare dall'*uno* al *due* dovesse dire: 1, più $^1/_2$, più $^1/_4$, più $^1/_8$, più $^1/_{16}$, ecc. È evidente che per quanto continuasse non arriverebbe mai fino al 2. Anche con miliardi e miliardi di passaggi si arriva: con infiniti, no.

Digitized by Google

LEZIONE IV

Discontinuità del moto.

1. Obbiezioni all'argomento contro il moto continuo. — 2. In contrario alla seconda di esse si dimostra una prima proposizione. — 3. Si dimostra una seconda proposizione. — 4. Si dimostra una terza proposizione. — 5. Si riassume e riconferma il dimostrato.

1. L'argomento che noi abbiamo recato contro la continuità del moto è di una grande evidenza e, per ripeterlo, si esprime così: Tra la posizione di partenza e la posizione di arrivo le posizioni assegnabili sono infinite; dunque il mobile non le prende tutte nè tutte le attraversa; dunque il moto non è *continuo*, e se si vuole ch'esso sia tale si rende impossibile il moto stesso. — Contro questo argomento non si può dire che dividendo il tempo totale nella stessa ragione dello spazio, ciascun spazietto verrà ad avere il suo tempuscolo sufficiente, perchè questo sarebbe un ammonticchiare assurdi sopra assurdi senz'alcun pro (il numero infinito dei tempuscoli col numero infinito delle posizioni), e d'altra parte: — o ciascuno di questi spazietti e tempuscoli infinitesimali ha grandezza, ed allora tutti insieme. essendo infiniti di numero (per supposizione assurda) costituiscono uno spazio ed un tempo infinito che non verrà trascorso giammai: — o non hanno grandezza, ed insieme sommati, a dispetto del loro numero, non ci dànno che un zero al totale (1).

(1) D'altronde il tempo si commisura al moto, e se questo è assurdo che sia continuo non potrà esserlo quello: e in generale non potrà esser tale tutto ciò che involge movimento e successione. Il continuo vi ha certamente, ma esso è nello spazio ove il moto avviene, è nella durata ove il tempo si misura: non già negli atti successivi del moto e del tempo misurato, che sono, secondo l'esempio già addotto, come le incisioni del regolo, non il regolo stesso. Il Rosmini dimostra appunto come tutto ciò che avviene, avviene per istanti. (*N. S.*, n. 779 e segg.). Di questa opinione non sembra essere Galileo Galilei, il quale suppone che un mobile, passando dalla quiete ad un dato grado di velocità, passa per tutti i gradi assegnabili di velocità tra questi due estremi ..... « Cominciando con moto tardissimo, non acquisterà grado alcuno di velocità, che prima e' non sia passato per tutti i gradi di velocità minori, o vogliamo dire di tardità maggiori: perchè partendosi dallo stato della quiete (che

Digitized by Google

Un' obbiezione più seria si potrebbe ricavare dai sensi, i quali pare ci attestino che il moto è continuo, a malgrado di tutti i ragionamenti. Se così fosse bisognerebbe ammettere che *contra factum non valet argumentum* ricordando, che Diogene, per rispondere a Zenone che negava il moto, altro non fece che mettersi a passeggiare. Ma analizzando attentamente i fenomeni sperimentali del moto da essi possiamo anzi ricavare:

α) Che il moto continuo che crediamo vedere nei corpi è soltanto un'apparenza, poichè tale ci si mostra là dove certo non è.

β) Che qualora pure ci fosse moto continuo in un corpo, noi non potremmo vederlo.

γ) Che positivamente esso moto continuo non si dà.

2. α) A persuaderci della prima proposizione basta conoscere quell' apparecchio conosciuto in fisica sotto il nome di *fenachistiscopio* di Plateau. Esso è un apparecchio formato da un disco in cui sono due circonferenze concentriche, sulla maggiore delle quali sono praticate alcune aperture a distanze eguali, e sulla minore è ripetuta più volte una stessa figura in atteggiamenti successivamente diversi: ad esempio, un asinaio col bastone ad altezze differenti, un uomo a tavola col cucchiaio in differenti posizioni, un ragazzo che ne scavalca un altro in di-

---

è il grado d' infinita tardità di moto) non ci è ragione nissuna per la quale debba entrare in un tal determinato grado di velocità, prima che entrare in un minore, e in un altro ancor minore, prima che in quello. » E alla obbiezione degl' infiniti gradi risponde: « Per quanto mi par di comprendere dal vostro ragionare, gran parte della vostra difficultà consiste in quel dover passare in un tempo, ed anco brevissimo, per quelli infiniti gradi di tardità precedenti a qual si sia velocità acquistata dal mobile in quel tal tempo: e però, prima che venire ad altro, cercherò di rimuovervi questo scrupolo, che doverà esser agevol cosa, mentre io vi replico, che il mobile passa per i detti gradi, ma il passaggio è fatto senza dimorare in veruno; talchè, non ricercando il passaggio più di un solo istante di tempo, e contenendo qualsivoglia piccol tempo infiniti istanti, non ce ne mancheranno per assegnare il suo a ciascheduno degl'infiniti gradi di tardità, e sia il tempo quanto si voglia breve. » (*Sui due Massimi Sistemi*, ecc., Giorn. I, ediz. citata, p. 100-3). Ora un *passaggio senza dimora* è certo proporzionale a *un istante di cui in qualsivoglia tempo ce n' ha infiniti*, ma torna assai difficile pensare come l'uno e l'altro possano costituire qualchecosa di *continuo*. E rimane sempre l' obbiezione che o questi istanti hanno grandezza, e *infiniti* insieme faranno un tempo immensamente grande; o non hanno grandezza e non faranno tempo alcuno continuo, sebbene *infiniti*. — Del resto il veder trattato l' argomento dal Galilei, e proposta la difficoltà dal Sagredo che nei Dialoghi fa la parte dell'ingegno moderno e ardito (a differenza del sofista Simplicio) è prova della sua serietà.

Digitized by Google

versi aspetti, ecc., ecc. Imprimendo a questo disco un movimento conveniente, un osservatore che posto dietro guardi attraverso le aperture le immagini riflesse da uno specchio piano, scorge una figura sola che gli sembra animata: l' asinaio che bastona il suo ciuco, l' uomo che diluvia a due palmenti, i ragazzi che saltano, ecc. La spiegazione di questo fenomeno, come di tanti altri consimili su cui si basano consimili apparecchi, è assai semplice. Le diverse immagini, per il movimento abbastanza rapido che ha il disco, si succedono così celeremente le une alle altre, che appare essere sempre la stessa immagine cangiante di atteggiamento. — Or si rifletta: i diversi atteggiamenti delle diverse figure dipinte, non son punto continui fra di loro per modo che ad un' altezza del bastone in una di esse figure tenga dietro nella figura susseguente l' altezza immediatamente successiva: chè bisognerebbe fossero dipinte sul disco un numero stragrande, anzi infinito, di tali immagini, mentre al contrario non ce n' è che ben poche, fra le quali vi è manifestamente salto. Contuttociò a noi sembra che questo salto non vi sia, ma anzi ci par di vedere un moto di continuità non interrotta. — Pertanto, se questi diversi atteggiamenti e posizioni saltuarie di una stessa figura ci danno all' occhio il moto continuo che pur non vi è, come potremo più arrecare la testimonianza dell' occhio a dimostrare la continuità del moto di traslazione che la ragione ci dichiara impossibile?

La verità di questa prima proposizione può confermarsi colla riflessione su altri fenomeni. Quando, ad esempio, una persona passa davanti a uno specchio, il moto dell'immagine risponde al moto della persona, e l'uno e l'altro sembrano continui. Or come si fa il moto apparente dell'immagine? Forse col passare qualche cosa da un luogo all'altro? Niente di questo: tale apparenza si effettua per via di raggi sempre nuovi di luce, che, riflessi dallo specchio, dipingono nel nostro sensorio immagini sempre nuove e fisicamente diverse dalle precedenti svanite. — Così, perchè mai gli astronomi, nell' osservazione dei corpi celesti, devono imprimere un movimento al telescopio? Perchè i raggi sempre nuovi che emettono essi corpi nel prender successivamente posizioni diverse, causa il moto della terra ed il lor proprio, non verrebbero, senza ciò, ad infilare il telescopio e formare in esso la loro immagine. Anche qui, dunque, mentre sembra sempre lo stesso corpo che si muova, in realtà non si

Digitized by Google

vedono che immagini successivamente e fisicamente diverse. — Che se si bramasse una prova tratta dall'osservazione interna, si potrebbe recare quella dei sogni in cui entra il movimento. Talora sogniamo di correre noi stessi o di vedere altri a muoversi celeremente e con moto che ci sembra continuo. Pure al di fuori non vi è nessun corpo, rispondente a quella rappresentazione fantastica, che si muova nè con moto continuo, ne d'altra specie. E neanche tale moto continuo può essere nel nostro cervello, poichè non è a credersi che le immagini suscitatesi nella fantasia corrano esse stesse. Dunque, in questo caso eziandio, convien dire che molte immagini della stessa persona si succedono, durando ciascuna un tempuscolo quanto è necessario a formarsi e a lasciarsi distinguere.

La prima proposizione è pertanto dimostrata.

3. β) La seconda non è meno agevole a provarsi. Bisogna porre a principio che nel sensorio l'impressione prodotta dalla luce emessa da un corpo in una data posizione, non passa in un istante, ma dura qualche tempo. Infatti, se non durasse tempo alcuno, non sarebbe. Ciò risulta pure dal fenomeno che abbiamo descritto. Nel fenachistiscopio l'immagine di una figura dura tanto da dar tempo alla seguente di sopraggiungere a continuarsele. Così, se si fa rotare con rapidità un carbone acceso si vede un circolo luminoso: dunque l'impressione, prodotta dalla luce del carbone nella retina, persiste per tutto il tempo ch'esso impiega a compiere una intera circonferenza. La mescolanza dei colori nel disco rotante di Newton che dà la luce bianca, il rigonfiamento che presenta una corda vibrante, l'aspetto filamentoso della pioggia, la coda delle stelle cadenti, la forma lineare della folgore, ecc. ecc., sono tutti fenomeni dovuti alla medesima causa. Anzi i fisici si sono perfino interessati a misurare la persistenza di queste impressioni luminose, ed han trovato che in media è di 0,14 di minuto secondo: giacchè facendo rotare un disco opaco, munito di un foro verso il suo contorno, dinanzi ad un carbone incandescente in riposo, questo si vede continuamente quando il disco fa un giro in 0,14 od $\frac{1}{7}$ di minuto secondo.

Ciò posto la dimostrazione è fatta. Se l'impressione luminosa, e quindi la sensazione, dura qualche tempo, l'occhio non può testimoniare punto nè poco il movimento continuo, perchè non può testimoniare ciò che non vede. Infatti, per vedere il

Digitized by Google

moto continuo, l'occhio dovrebbe avere una successione di sensazioni diverse, corrispondenti a tutte le successive posizioni che prende il mobile, ciascuna delle quali non avesse durata alcuna. Invece esso altro non prova se non una serie di sensazioni susseguenti, di cui ognuna dura qualche tempo, e corrisponde ad una serie di stati del mobile in ciascuno dei quali è fermo. Questo è appunto quanto avviene nel fenachistiscopio, in cui si ha l'apparenza del moto continuo col succedersi le immagini di una figura in atteggiamenti diversi, ciascuno dei quali in sè (rispetto al movimento di battere, di mangiare, di saltare, ecc.) è fermo per tutto il tempo che sta davanti agli occhi.

4. γ) Veniamo alla terza proposizione, secondo la quale, analizzando la testimonianza dei sensi, essa ci dice che il moto non è continuo.

Quando noi vediamo un corpo che si muove, lo vediamo nei luoghi successivi pei quali trapassa. Ora veder un corpo in un sito, vedere che è in quel sito, e vederlo fermo in quel sito, sono espressioni che significano la stessa cosa; ciò che voleva forse esprimere Zenone col suo terzo argomento contro il moto, dicendo che *la saetta, mentre si muove, sta.* Se un corpo, infatti, nel tempo in cui prende una posizione nello spazio, in quello stesso tempo l'abbandonasse, esso non sarebbe mai stato in quella posizione nè avremmo noi potuto ivi vederlo

Per la contraddizion che no' l consente.

La percezione dei corpi in moto sarebbe impossibile.

Chi ha veduto in azione il fenachistiscopio summentovato, sa che cosa avviene quando al disco, che porta la figura nei diversi atteggiamenti, viene comunicato un troppo rapido movimento: è facile immaginarlo, non si vede più niente, o almeno si ha una tal confusione di figure, di colori, di linee, che non ci si capisce più nulla. Questo pel motivo che ciascuna posizione rappresentante un atteggiamento fermo ed immobile della figura, non rimane abbastanza davanti agli occhi per concedere all'immagine il tempo necessario di formarsi. E poichè avviene pure che quando un corpo si muove troppo celeremente, non si scorge più che in confuso, od anche non si vede al tutto, (per es. una palla che esca dal fucile), converrà del pari inferire che esso corpo nelle posizioni successive non sta fermo un tempo suffi-

Digitized by Google

ciente per dar agio all'impressione di suscitare la sensazione, o meglio ne sopravviene troppo presto un'altra che sovrapponendosele la cancella senza lasciarla avvertire. — Qualche cosa di simile deve accadere eziandio nei sogni in cui talvolta le immagini si accozzano, si mescolano, si confondono le une colle altre in guisa da nascerne quello spettacolo di forme strane e bizzarre, di fantasmi effimeri e mostruosi, che si contempla nell'orizzonte quando

.....al salir di prima sera
Comincian per lo ciel nuove parvenze
Sì che la cosa pare e non par vera.

Adunque, allorchè il moto permette di distinguere l'oggetto, sebbene sembri continuo, bisogna dire tuttavia ch'esso non è tale, dovendosi il corpo fermare nelle successive posizioni un tempo conveniente affinchè non nasca la detta confusione, anzi non si annulli al tutto la percezione stessa. E che il moto non sia continuo neppur quando esso è velocissimo, e che anche allora il corpo si fermi, benchè assai meno, nelle posizioni successive, lo si ricava da molti fenomeni particolari. Ad esempio, una ruota che si muova nel buio celerissimamente intorno al suo asse, se viene di repente illuminata da una scintilla elettrica si vede ferma, appunto perchè in quel brevissimo tratto non succede altra impressione a confondere questa. Così, se con una scintilla elettrica si rischiara istantaneamente una vena liquida, la si vede immobile, e composta, com'è difatti, nella parte un po' scostata dall'orifizio, di goccie separate che, allungate od appiattite secondo il posto che occupano, formano i *nodi* e i *ventri* della vena. Lo stesso vien confermato dai recenti risultati della cosidetta *fotografia istantanea*, colla quale si colgono ed imprimono i corpi nelle loro grandi velocità; come un cavaliere che corre a spron battuto, un treno diretto, un turbine alla foresta, ecc. ecc., prolungandosi così e perpetuandosi quel tempo pur brevissimo che il corpo in moto sta in una determinata posizione (1).

Il *Cinematografo*, col numero grandioso delle sue istantanee, e coll'illusione che ci dà di un moto continuo, mentre le

(1) I giornali di qualche tempo fa (1891) narravano che a New York essa fotografia aveva dato risultati mirabili. In un duello la spada cade di mano a un combattente: essa è fotografata otto volte in otto diverse posizioni prima che sia giunta a terra.

Digitized by Google

posizioni che si succedono in serie determinata, sono certo discontinue, è la prova più luminosa di quanto andiamo dimostrando.

5. Dal fin qui detto si raccoglie la confutazione completa del moto continuo, concepito, come si suole, quale un passaggio senza tregua da una posizione all'altra immediatamente successiva.

Noi non vogliamo con Zenone negare il fatto del moto, perchè, l'abbiam detto, contro i fatti gli argomenti non giovano, e malgrado ogni raziocinio si può esclamare di ogni corpo il motto di Galileo: *Eppur si muove.* Sì, ogni corpo si muove; i corpi terrestri in terra, la terra nel sistema solare, il sistema solare nella Via Lattea, la Via Lattea nella ridda delle nebulose; tutto vero, tutto certo, tutto innegabile. Ma se il moto esiste, esso deve esistere in un modo che sia possibile, e tale non è il modo con cui dai più si concepisce. Tutti i corpi si muovono, ma per muoversi, per trasportarsi da una posizione all'altra nello spazio, non possono esser costretti a dover trascorrere senza posa tutte le posizioni intermedie che sono assegnabili. Tanto più che, se così fosse, non potrebbero muoversi giammai con diverse velocità, ma tutti sempre con velocità massima; non potendosi immaginare celerità maggiore di quella di un corpo che, senza alcun riposo, passa di luogo a luogo, non perdendo in tale passaggio neppure un tempo minimo. Insomma il moto esiste bensì di fatto e realmente, ma esso non è nè può essere in veruna maniera *continuo*, come volgarmente si crede: anzi la sentenza di Zenone *il moto non esiste* può prendere un senso vero e profondo, poichè certo il moto com'è rappresentato dall'idea volgare e comune non esiste al tutto. — Infatti, poichè abbiam veduto essere assurdo che un corpo trapassi per tutte le posizioni possibili fra le estremità del suo moto, non rimane altro ch'esso ne varchi soltanto un numero determinato. Ora fra l'una e l'altra di queste posizioni intermedie ch'esso prende successivamente, non si dà passaggio o movimento di sorta, almeno come lo si suole intendere; ed in ciascuna di esse posizioni, come abbiamo dimostrato, il corpo non si muove già ma vi permane fermo per alcun tempo quantunque piccolissimo, poichè se non vi si fermasse niente il suo moto totale non avrebbe durata veruna. Questo si avvera, qualunque velocità abbia il

Digitized by Google

corpo, anche se fosse lanciato colla velocità di un treno diretto, di una palla da cannone, colla rapidità inconcepibile dei corpi celesti. Allo stesso modo che un treno più fermate ha più tempo impiega ad arrivare, così pure quel qualunque tempo che impiega, e non può per quanto velocissimo non impiegare, è dovuto alle fermate meno appariscenti che entrano nella natura stessa del suo moto. Se queste non fossero, il suo moto avrebbe la durata totale uguale a zero, e il suo arrivo sarebbe istantaneo (1).

---

(1) Vedasi per tutta questa lezione e la precedente il Rosmini, *Psicol.* lib. III, c. IX. — Non è il caso di fermarsi a discutere le obbiezioni che potrebbero nascere da questa maniera di concepire il moto, per le deformazioni che il mobile ne verrebbe ad avere in certe circostanze, quando le sue parti non abbiano la stessa velocità assoluta: per esempio nella rotazione di un disco, ecc. La fisica moderna insegna che le particelle minime dei corpi son dotate tutte più o meno di svariatissimi movimenti; tuttavia le deformazioni ch'essi arrecano al corpo totale ed al suo moto, nessun occhio e nessun istrumento normalmente le avverte. Ma gli atomi posson essere astri, e le distanze loro distanze stellari, rispetto agli elementi del moto discontinuo. Chi dunque potrà avvertirli? Noi non vogliamo dire che il moto si faccia per salti misurabili addirittura. Solo vogliamo togliere da esso l'assurdo dell'assoluta continuità.

Digitized by Google

LEZIONE V

L'inerzia.

1. Si riassume il concetto di moto. — 2. Obbiezione dall' inerzia: una distinzione e un fenomeno curioso. — 3. Principio del moto e causa del moto: spiegazione dell'inerzia.

1. Dalle considerazioni fin qui esposte sul moto risulta ch'esso altro non è se non la presenza del mobile in un determinato numero di posizioni successive e staccate l'una dall'altra (di una quantità inconcepibilmente piccola, se si vuole) con rispettiva fermata in ciascuna di esse, maggiore o minore a seconda della diversa velocità.

Tuttavia non si deve immaginare un tal moto quasi un saltellare dall'una all'altra di queste posizioni, un andar balzelloni, a scatti, simile a quello delle rane, dei grilli, ed altri siffatti animali. Poichè questi balzi, salti, scatti producono illusione ritenendo appiattato tuttora in sè medesimi il moto continuo. No, fra l'una e l'altra delle posizioni successive e determinate per cui un corpo trapassa muovendosi, non si dà movimento di sorta, nè rettilineo, nè curvilineo, come sarebbero i salti di cui sopra. Questi arrecherebbero l'inconveniente maggiore di sostituire un tratto più lungo, curvo, ad uno più breve, retto, senza togliere l'assurdità del moto continuo, del numero infinito di posizioni intermedie, ecc. ecc. La lunghezza del moto di un corpo risulta da una serie di elementi più o meno piccoli che il corpo non ha attraversati, essendosi trovato e fermato soltanto alle loro successive estremità. Il moto quindi è essenzialmente *rettilineo*, perchè la distanza fra l'una e l'altra di queste posizioni immediatamente succedentisi è determinata da una linea *retta*. Si potrà, nondimeno, appellare *curvilineo* quando queste *linee elementari* facciano sempre un angolo; il quale se si manterrà ognora costante e formato da esse allo stesso modo, darà luogo al movimento *circolare*, e se cangerà invece successivamente produrrà altri moti curvilinei, quali l'*ellittico*, il *parabolico*, l'*iperbolico*, ecc. Tuttociò apporta una

Digitized by Google

singolare conferma ai matematici e fisici che appunto in questa guisa considerano il moto.

2. Ora sciogliamo un'ultima obbiezione.

A taluno parrà che se un corpo lanciato in movimento si ferma sempre nelle posizioni successive che prende, ripigliando di per sè la sua corsa a più riprese, ciò sia in contraddizione con la legge d'inerzia trovata dal sommo Galilei ed oggimai riconosciuta da tutti, secondo la quale un corpo quando è in riposo non può di per sè mettersi in moto, o viceversa porsi in quiete se è in movimento.

Per rispondere a tale difficoltà fa d'uopo distinguere il concetto comune di riposo e quiete cui si applica la legge d'inerzia, da un'altra specie di riposo e quiete che entra nell'essenza stessa del moto, ed a cui detta legge, almeno come si è usi d'immaginarla, non si può applicare.

Ciò è confermato dall'osservazione di un fatto curioso. È ammesso che il moto richiede un certo tempo a propagarsi da una molecola all'altra del corpo urtato; anzi questo fatto combinato colla legge dell'inerzia è causa di fenomeni assai singolari. Una persona che si trova in vettura, se questa vien mossa improvvisamente innanzi, si sente spinta a cadere in direzione contraria a quella del moto, perchè la parte inferiore del suo corpo riceve il movimento della vettura, su cui posa, prima della parte superiore che perciò rimane addietro. Una palla, sparata contro una lastra di vetro, la fora nettamente senza romperla se ha grande velocità, se no la rompe: poichè nel primo caso lo spostamento delle particelle, effettuato dalla palla, non ha tempo di propagarsi nella lastra, e quindi le molecole circostanti perseverano, per inerzia, nel riposo in cui sono: il che non avviene nel secondo caso.

Ciò posto, facciamo l'ipotesi che un corpo anelastico, perfettamente duro, vada a urtare nel suo moto un altro simile corpo, in modo da metterlo esso pure in movimento. È chiaro che, avanti che il moto si sia propagato alle particelle del secondo corpo, ci vuole un intervallo più o meno lungo; ed è pur chiaro che, durante quest'intervallo, i due corpi rimangono in quiete, per riprendere poi assieme il movimento. Resta quindi dimostrato che vi ha, come dicevamo, un riposo il quale entra essenzialmente a far parte del moto, ed a cui non si applica la

Digitized by Google

legge d'inerzia, se non in quanto conviene al moto. Qualora ciò non fosse, l'impulso, che si comunica in un dato istante a ciascuna particella del corpo urtato, dovrebbe o produrre subito il movimento, oppure, trovando un ostacolo, rimanere eliso ed estinto. La prima cosa non può avvenire perchè il corpo non si muove finchè non abbiano ricevuto l'impulso tutte le particelle; e se accadesse la seconda, quando detto impulso si fosse propagato sino all'ultima di esse parti, si sarebbe già spento in tutte le altre, ed il moto sarebbe impossibile. All'incontro è necessario che nelle singole particelle si mantenga vivo l'impulso per quel tempo che si richiede, acciocchè tutte acquistino la stessa spinta e così possano muoversi di conserva.

3. Questa distinzione, pertanto, fra una specie di quiete che ubbidisce all'inerzia ed un'altra specie che non vi ubbidisce, che fa a pugni con essa, e che anzi entra essenzialmente nella natura del moto, ci riconduce ancora ai due principii che abbiamo ammessi a costituire la materia: vale a dire il principio senziente ed il principio corporeo. — La *causa del moto*, infatti, non può ritrovarsi che nel principio corporeo, il quale ponendo attivamente la materia, può esso solo far ciò in località successivamente diverse e a minimi intervalli. Ma d'altra parte i luoghi sono affatto indifferenti ad esso principio per la sua natura immateriale. Ci vuol dunque un principio diverso che lo determini a produrre il corpo più in un luogo che in un altro, uno stimolo, e tale è il *principio del moto* il quale a sua volta altro non è che il principio senziente, per la tendenza che ha ad ammassare insieme il termine sentito mediante l'attrazione, che molto a proposito era ridotta dal Newton suo scopritore ad una specie di impulso: *Quam ego attractionem appello, fieri sane potest ut ea efficiatur* IMPULSU *vel aliquo alio modo nobis ignoto* (1). Nel movimento prodotto dall'attrazione il principio del moto rinnova

(1) Che ogni movimento attribuito alle forze fisico-chimiche sia originariamente prodotto dall'attrazione è universalmente ammesso dai fisici. Lo stesso movimento che ha una palla uscita dal fucile è spiegabile in questo modo nella teoria meccanica del calore. La palla è lanciata fuori per l'urto dei gas dotati di grandissima forza di espansione. Questa forza è dovuta al calore, che consiste, nella sua forma estrasoggettiva, in amplissimi e rapidissimi movimenti delle molecole. E tali movimenti, tal calore, non son prodotti da altro che da combinazioni chimiche, dovute a lor volta all'affinità chimica, ad una specie, cioè, di attrazione molecolare.

Digitized by Google

il conato ad ogni tempuscolo, e si ha quindi il moto accelerato: invece se tal conato, dopo emesso a principio, non si rinnovasse più, si avrebbe movimento uniforme. In questo secondo caso l'azione esercitata dal *principio* del moto non continua già, ma bensì continua ad agire la *causa* del moto, la forza che il moto produce, e senza della quale il moto non potrebbe conservarsi. E così vien spiegata anche l'inerzia, la quale, secondo i fisici, è la cagione che mantiene i corpi in movimento. L'inerzia presa come negazione di forza è soltanto propria della realità corporea in balìa dei due principii immateriali. Un' inerzia così intesa, però, non gioverebbe alla spiegazione dei fenomeni meccanici. Sia ad esempio un corpo il quale si muova con moto uniforme in linea retta. Qualora esso ne incontri un altro in quiete nella perfetta direzione della linea che percorre, e non si facciano intervenire forze d'altro genere, il fenomeno risultante, per un effetto dovuto all'impenetrabilità dei corpi (e quindi al principio corporeo) è questo: il corpo incontrato sarà mosso nella direzione stessa, e i due corpi a contatto procederanno come fossero un corpo solo, ma più lentamente, giusta la legge dell'urto che così si esprime: « Se un corpo anelastico in moto ne urta un altro in riposo, la quantità di moto del primo corpo si divide fra le due masse. » Ora, quando la sola inerzia del corpo che si muove fosse quella che lo conserva in moto, senza che nel corpo mosso continuasse ad esser viva e presente la forza motrice causa del movimento, sarebbe impossibile spiegare nè come il moto residente nell'inerzia si venisse a comunicare ad un altro corpo, perchè l'inerzia non è cosa che si comunichi, nè come accadesse una distribuzione esatta del moto per tutte le parti dei due corpi, giacchè il secondo corpo che trovasi in quiete non può passare in moto se non per l'azione di una forza motrice. Se dunque questa nel primo corpo non c'è più, ma c'è solo un moto che non è forza ma inerzia, il secondo corpo non muoverebbesi mai. Quest'osservazione si accorda intieramente con quel che insegna la dinamica intorno a ciò che gl'inglesi chiamano *energia di movimento* e Leibnitz chiamò *forza viva*, perchè rimanendo per inerzia immagazzinata, come dicono, nella massa, questa può riprodurla nel passare dal moto al riposo, lavorando in tal guisa come fosse un vivente, un animale. Così un proiettile in moto nel ritornare in quiete può forare tavole e penetrare nel terreno, cioè vincere le resistenze

Digitized by Google

materiali lungo un dato spazio. Un convoglio può, anche cessata l'azione del vapore, fracassare gli ostacoli che gl'impediscono la via: esso può percorrere anche più di un chilometro, vincendo l'attrito e la resistenza dell'aria per tale spazio. La *inerzia fisica* adunque, ben diversa dall'inerzia negativa, è dovuta ad una forza presente nel corpo e non può spiegarsi meglio di quel che fu fatto dal Rosmini. Ecco le sue parole:

« Quanto alla legge d'inerzia, ci sembra poter ricevere questa spiegazione. Ritenuto il principio, che il movimento di un corpo nello spazio sia la produzione di un corpo fatta dallo stesso principio corporeo e in una serie di luoghi l'uno all'altro vicinissimi e posti in linea retta, ne viene che questa produzione si faccia per un numero di atti pari al numero dei luoghi. Ora niente ripugna il credere che del pari la durata del corpo in quiete si operi mediante un numero di atti nel tempo, ovvero mediante un atto solo, ma equivalente a quel numero di atti per la sua durata in modo che si può spezzare in essi. Ciò posto, l'azione del principio corporeo che conserva il corpo in quiete, producendolo in quel luogo per una certa durata di tempo, sarebbe uguale a quella che lo produce in diversi luoghi successivi; e la sola differenza starebbe in questo, che nel primo caso lo produrrebbe in un luogo solo, nell'altro lo produrrebbe in più luoghi successivi. I luoghi poi sono del tutto indifferenti al principio corporeo, che per la sua natura spirituale ha tutto lo spazio egualmente presente, e però la sua azione, la sua fatica sarebbe la medesima. Che cosa dunque può determinarlo a produrlo piuttosto nello stesso luogo sempre, che sempre in altro luogo, ovvero viceversa? Non altro che il principio del moto, che su di lui agisce.

Ma perchè il corpo continua il suo moto? Perchè il principio corporeo quando ha cominciato a produrlo in moto, cioè in luoghi successivi, continua a farlo? È egli necessario che l'azione che esercitò su di lui il principio del moto ugualmente continui? Non è necessario, appunto perchè la fatica del principio corporeo in produrre il corpo in moto è la medesima che quella del produrlo in quiete. Egli seguita dunque il suo metro nell'operare. La fatica gli si accrescerebbe bensì nel mutar metro d'operazione, ma mutato che l'abbia forz'è che continui in esso per la ragione che nessun ente immuta la maniera sua d'operare senza un motivo. La legge d'inerzia adunque che si manifesta nel

Digitized by Google

corpo è da riportarsi nello stesso principio corporeo, e così ella si spiega.

E questa *forza d'inerzia*, che così si riduce al *principio della ragione sufficiente*, si risolve in un'altra legge e da essa viene confermata, ed è quella per la quale le attività degli esseri reali tendono ad una *condizione immanente*, e non adoperano gli atti transeunti se non come mezzi o vie a pervenirvi. Vediamola nell'anima sensitiva, che cade nella nostra esperienza. L'anima ha un'attività spontanea e naturale che la porta a dare al corpo da lei animato una condizione normale, armonica ed immanente. Ma questa *condizione immanente* non è mica perciò uno stato di perfetta quiete, perocchè un organismo in perfetta quiete non potrebbe essere animato. Dico un organismo, non un elemento, perocchè la vita degli organismi diversifica dalla vita degli elementi, consistendo quella in un sentimento di eccitazione, questa in un sentimento di continuità. Onde se la vita degli organismi è vita d'eccitazione, esige dei continui movimenti intestini determinati dall'attività dell'anima secondo le leggi che noi abbiamo esposto nella *Psicologia*. Tuttavia questi movimenti costituiscono un'armonia costante, hanno periodi, un metro fisso, e questa è la *condizione immanente* a cui incessantemente tende di pervenire, e in cui procaccia di conservarsi l'animale. Qui dunque abbiamo un fatto sperimentale il quale ci attesta che un ente reale ha per natura tale spontaneità, che tende bensì ad una *immanenza*, ma che questa immanenza non esclude il movimento regolare ed armonico, anzi questa stessa regolarità ed armonia di movimento è il continuo effetto che rappresenta l'immanenza dell'attività che la produce. Ora tutto ciò si trasporti ed applichi al principio corporeo. Qual maraviglia che pure egli abbia una simile attività e spontaneità per la quale produca estrasoggettivamente il fatto del moto uniforme e regolare? Così la continuazione del movimento dei corpi una volta cominciato non ha più nulla di difficile a concepire » (1).

---

(1) Rosm., *Teosofia*, vol. V, pag. 237

Digitized by Google

LEZIONE VI

L'intelligenza e l'armonia universale.

1. L'*Inconscio* dell'Hartmann. — 2. Alcune osservazioni sull'*evoluzionismo*. — 3. Il trasformismo di Dante.

1. Edoardo von Hartmann, che nel movimento logico del pensiero germanico tien dietro all'Hegel ed allo Schopenhauer, come s'è brevemente accennato in Psicologia, ricavò dall'ordine e dall'armonia del cosmo una pretesa prova ch'esso è lo svolgimento di una natura divina intelligente inconscia, che sviluppandosi di mano in mano arriva nello spirito dell'uomo ad acquistare in piccola parte coscienza di sè. Per dimostrare questo suo concetto panteistico del mondo egli enumera a lungo le disposizioni sapienti che si verificano sia nel regno minerale che nel vegetale, animale ed in noi stessi. Basta guardarsi attorno anche colla più superficiale attenzione per essere sorpresi di continuo dall'ordine maraviglioso che si scorge in tutto l'universo, sia nella formazione dei corpi, sia nella susseguente loro composizione, e nei fenomeni fisici e chimici che l'accompagnano e seguono, sia nell'ammirando congegno tutto della terra e del cielo. L'impronta dell'intelligenza è manifesta in tutte le opere della natura, cominciando da quelle del regno minerale, specialmente nei fenomeni graziosi e stupendi della cristallizzazione (simmetrie concepibili solo dall'intelligenza) e venendo fin su al regno vegetale ed animale, ove i misteri dell'organismo e delle funzioni vitali che si compiono con tanta sapienza di vicissitudini fanno inarcare di stupore le ciglia sulle fronti più dotte e sperimentate. Vi ha, difatti, nell'organizzazione della materia tale una serie complicatissima di mezzi (funzioni, organi, apparati) fatti servire a fini occultissimi e delicati con una squisitezza tanto mirabile che ciò non può attribuirsi se non all'intelligenza, poichè l'ordinare i mezzi ad un fine è opera solo d'intelligenza che ne vede le relazioni ideali. Chi può dire che non ci voglia una grande

Digitized by Google

sapienza a disporre tutte le parti di una pianta perchè possa fabbricare i fiori, i frutti e i semi destinati a perpetuarla? Qnale dottissimo e sapientissimo uomo saprebbe fare altrettanto, potrebbe soltanto costrurre un filo d'erba colla sua semplice organizzazione? E noi stessi, tutte quelle svariatissime azioni che facciamo colla massima indifferenza, per esempio, il movimento d'un braccio, d'una gamba, la secrezione del chilo, della bile, e tutto quel complesso di funzioni per cui il corpo vive, si nutre, si rinnova, i liquidi circolano, i tessuti si riproducono, i nervi s'incrociano, le massime e le minime funzioni sono coordinate, sapremmo noi disporle e dirigerle, tali operazioni, se dipendessero dalla nostra libera volontà e dalla nostra cognizione? Ecco dunque, conchiude l'Hartmann, che in noi e in tutta la natura vi è un intelligente che lavora: che lavora dentro di noi senza che noi ne sappiamo niente, che lavora negli animali, nelle piante e anche nei minerali senza che nessuno di essi ne abbia coscienza: questo è l'*Inconscio*.

Noi intorno a tale dottrina possiamo osservare parecchie cose: possiamo osservare che un ente infinito, si chiami col nome di Dio, di natura, d'Inconscio, il quale può avere delle perfezioni, degli svolgimenti, ed anzi si agita per averli, non è nè infinito, nè divino, nè sommamente sapiente, come si pretende, ma anzi imperfettissimo e sommamente limitato: possiamo osservare che se fosse vero, come vuole l'Hartmann, che quest'Inconscio, essendo increato, si sta volgendo da tutta l'eternità, dovrebbe a quest'ora aver acquistato ogni suprema perfezione e la più alta coscienza e non aver più d'uopo di svilupparsi, poichè dall'eternità fino ad ora sarebbe trascorsa una durata infinita e un'infinita serie di perfezioni; possiamo osservare che certamente tutte le opere maravigliose della natura mostrano d'esser l'opera d'un sublime pensiero e d'una onnipotente volontà, di cui esse stesse non hanno *coscienza*, ma che tale pensiero e tale volontà appunto per ciò si vede esser fuori di loro e disporle a suo grado con leggi sapientissime a cui obbediscono; possiamo osservare infine essere una maniera curiosa di ragionare quella dell'Hartmann che si riduce al seguente raziocinio: — Poichè tante cose si compiono in me e fuori di me con ammirabile sapienza, mentre io col mio sapere e colla mia volontà non vi concorro per nulla, bisogna conchiudere che quel principio a cui tali fatti sono dovuti neppur egli

Digitized by Google

ne sappia nulla e operi così alla cieca senza sapere quello che fa. — Invece sarebbe il caso di dire che quanto più c'è in noi e fuori di noi di lavoro razionale ignoto a noi stessi, quanto più c'è di logica latente inconscia, tanto più è d'uopo supporre una coscienza superiore alla quale quella logica e quella ragione si riportino (1). E quanto più si rimane stupiti davanti al maraviglioso meccanismo psico-fisico, tanto più si deve concepir perfetta e lucidissima l'intelligenza infinita del Creatore; la quale ove difettasse di quella compenetrazione, di quel pieno possedimento di sè stessa, che nell'uomo denominasi *coscienza*, troppo mostruosamente inferiore sarebbe allo stesso umano pensiero. E se posti i fini si scorgono ad essi coordinati sapientemente i mezzi, sarebbe una strana contraddizione il supporre che l'intelligenza che ciò opera sia nel medesimo tempo ignota e chiusa a sè stessa, e ciò non verrebbe che a sformare il concetto di Dio riducendolo all'abbietta condizione d'uno spirito stupido e inconsapevole. All'incontro noi teniamo che tutto procede da Dio come da causa prima universale e supremamente intelligente e cosciente:

> Ciò che non muore e ciò che può morire
> Non è se non splendor di quell'idea
> Che partorisce amando il nostro Sire (2).

e subordinatamente a questa causa prima, l'ordine del mondo è formato e conservato da cause seconde, a cui son prefisse le *leggi* della natura ch'esse eseguiscono rigorosamente da una parte, mentre l'intelligenza umana coll'induzione le scopre e denomina a suo modo dall'altra (3).

---

(1) *La filosofia dell'Inconscio di Edoardo von Hartmann esposta ed esaminata da F. Bonatelli*, Roma, 1876, pag. 75.

(2) *Parad.*, XIII, 52.

(3) Certo, tra le due, più logico dell'Hartmann è stato S. Tommaso nell'ammettere governata la natura da quelle intelligenze personali e coscienti che la Bibbia, per gli ufficii speciali ad esse assegnate, chiama *angeli*. L'Aquinate così raccoglie la tradizione cristiana e filosofica a questo proposito: « Omnia corporalia reguntur per Angelos. Et hoc non solum a *sanctis Doctoribus* ponitur, sed etiam *ab omnibus philosophis*, qui incorporeas substantias posuerunt » (*S. Th.*, I, q. 110, a, 1). È curioso a sapere come Keplero, il grande scienziato che scoperse le leggi del movimento degli astri, ammettesse per ognuno un *angelus rector*. Doveva concepirlo, senza dubbio, ben diverso da quello che se lo immagina la gente volgare, per affidargli quelle leggi semplici ed inflessibili che escludono ogni arbitrio, e dovevano poi condurre il Newton alla legge semplicissima dell'attrazione universale.

Digitized by Google

Così per la relazione di sensitività corporea gli atomi tenderebbero a formare un corpo solo, una massa immensa regolata dall' attrazione reciproca, con quella disposizione che meglio si confacesse all'esigenza dei principii senzienti; ma per la relazione che hanno coi principii corporei, le loro azioni ed i lor moti vengono moderati e composti a ordine e sistema, onde nasce la stupenda armonia delle leggi naturali.

2. Quelli che vogliono spiegare tutti i fenomeni della vita mondiale mediante la sola materia che per una lenta evoluzione giunge prima alla formazione degli organismi più rudimentali e più semplici, poi di mano in mano sale ai più complicati sviluppi della vita animale, finchè da questa passa all'uomo, dànno a vedere di non apprezzare l'opera d'intelligenza manifestissima nella formazione di questi sempre più mirabili congegni. Onde ne vengono poi quelle aperte confessioni che sono documenti preziosissimi. Ad esempio Salvatore Tommasi, fisiologo e medico dei più reputati, propugna quest'evoluzione in senso materialistico in un suo celebre libro sul *Moderno Evoluzionismo,* ma giunto a un certo punto così scrive: « Nullameno, per quanto ci pensi e ripensi tutti i momenti, e mi dichiari *evoluzionista* e seguace risoluto del moderno naturalismo, confesso che, quando piglio a considerare il congegno speciale degli organismi, e ne contemplo la intricata mirabile struttura, e cerco di scrutare la relazione teleologica delle rispettive funzioni; quando sopratutto guardo l'orecchio così finamente organizzato per sentire, e studio l'occhio fatto in modo così stupendo per adempiere alla funzione del vedere, io resto impietrito, io vacillo nelle mie convinzioni, e non una, ma cento volte ho dovuto esclamare: ma com'è possibile, com'è possibile che quest'occhio e quest'orecchio si siano potuti formare *per legge di semplice evoluzione meccanica?* »

Noi senza voler entrare direttamente in tale questione agitatissima, e tanto meno in quella del darwinismo il cui autore e seguaci spiegano in un modo particolare la maniera con cui avviene l'evoluzione, modo ch'è molto discusso tra i naturalisti, faremo soltanto, per finire l'argomento, alcune brevi considerazioni a questo riguardo:

a) È certo che, nella lunga serie dei secoli a specie ora estinte di vegetali ed animali son succedute specie nuove, prima non esistenti.

Digitized by Google

ε) Che queste specie nuove o si son formate mediante uno sviluppo organico ed una trasformazione delle specie precedenti, ovvero mediante l'organizzazione diretta della materia inorganica: poichè non si può ammettere una creazione sempre rinnovantesi e un intervento diretto di Dio a fare ogni specie nuova di viventi, essendochè Iddio, causa prima, ha creato tutte le cose da principio con un atto unico e poi ha disposto che si sviluppassero in virtù delle cause seconde. L'organizzazione diretta della materia bisogna almeno ammetterla per la prima o le prime specie.

ζ) Che la materia in sè stessa essendo incapace di organizzarsi in maniera così sapiente a formare un dato animale, e un animale medesimo non potendo nè pel suo istinto di conservazione, nè per le sue forze trasformarsi in un altro, non si può spiegare la cosa in nessun dei due casi supposti se non ammettendo ch'essa sia l'effetto dell'intelligenza dalle cui leggi il mondo dipende.

δ) Che dunque, se anche fosse vera la teoria dell'evoluzione, essa non sarebbe minimamente favorevole al materialismo, ma anzi allo spiritualismo più elevato.

ε) Che se anche fosse provato che l'uomo proviene da una specie inferiore mediante tale trasformazione, resterebbe sempre fermo che le cause organizzatrici ne modificano l'organismo fino a condurlo a sì alto grado di vita sensitivo-corporea; ma che giunto ad esso, il lume dell'intelletto, perchè divino, gli viene da Dio, gli si manifesta, lo rende spirituale ed immortale, sicchè un abisso sempre lo separerebbe dal mondo puramente animale da cui deriva rispetto alla sua parte inferiore: e questo non sarebbe un *discendere* dalle scimmie o da altro, ma un *salire*.

ζ) Che non è questo un degradare l'uomo, perchè infine è almeno tanto degradante che il primo uomo provenga dalla materia inorganica, dal fango, quanto ch'egli provenga dalla materia già in alto grado di organizzazione come sarebbe dalla scimmia o da una forma precedente comune colla scimmia. Nello stesso racconto Mosaico noi vediamo l'uomo formato col loto da Dio, il che molti Padri (1) interpretano *per ministero degli*

(1) Citati dal Suarez, *De opere sex dierum*, l, 3, c. 1, n. 4. — S. Agostino dice il corpo dell'uomo prodotto da Dio « secondo le ragioni causali, che Iddio inserì nella creatura corporale, e che poscia fu formato in atto » (*De Genes. ad litt.* l. 7, c. 22). — Anche Giobbe dice a Dio:

Digitized by Google

Angeli, o come diremmo noi, per mezzo dei ***principii corporei***, delle cause organizzatrici, con una cura speciale: che poi sia stata adoperata materia organica o materia inorganica, un fango qualunque o un composto elaborato precedentemente nel fuoco della vita, ciò, per lo meno, è per la dignità dell'uomo indifferente, poichè la sua dignità sta nel ***soffio dell'intelligenza*** che gli è spirato direttamente da Dio (1).

Ricordati che mi hai fatto di fango (X. 8 e segg) pure era nato da' suoi genitori, da organismi già costituiti. Potrebbe citarsi pure il *Memento, homo, quia pulvis es*, ecc.

(1) Antonio Stoppani, che combattè tanto il darwinismo nel campo delle scienze naturali, in una sua lettera inedita, diretta ad Alessandro Malladra protessore di Storia Naturale nel Liceo di Domodossola, poco prima di morire scriveva quasi a commento del Salmo 103 ov'è detto di Dio: *Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem ardentem:* « Le intelligenze ministre, come hanno la facoltà e il mandato di produrre e regolare i fatti, per cui si mantiene inviolabile l'ordine dell'universo, così hanno quelli di modificarlo, e, se occorre, di determinare parzialmente o totalmente un ordine diverso. Negar loro questa potenza, sarebbe come negare l'onnipotenza di Dio, di cui sono ministri. L'uomo è già un esempio di un'intelligenza capace di modificare l'ordine dell'universo, ossia d'imprimere alle forze della natura una mossa particolare, determinando delle particolari circostanze, per cui la natura dipendentemente dalla volontà dell'uomo, opera in un modo piuttosto che in un altro. La faccia dell'universo, o almeno quella del nostro piccolo universo che è il globo, non porta ormai già tutta l'impronta del genio umano, cioè dell'intelligenza e della volontà dell'uomo? L'uomo è già riuscito e riesce a sua volontà a creare le cosidette varietà degli animali e delle piante. Come potremmo negare alle intelligenze e volontà superiori, cioè agli Angeli, la facoltà di creare le specie, il che vorrebbe dire soltanto di modificare, o ricomporre, sotto altre forme, i termini corporei, su cui si porta il principio senziente, immutabile appunto perchè principio, mentre mutabili all'infinito sono i termini corporei, nei quali può successivamente individuarsi? Insomma sarebbero gli Angeli, secondo quello che vado mulinando nel mio povero cervello, quelli che avrebbero avuto da Dio l'incarico di modificare od anche di cambiare radicalmente le specie organiche, per adattarle alle diverse condizioni determinate dalle successive rivoluzioni a cui andò soggetta, nel suo svolgimento in seno all'universo, la terra. Al naturalista rimarrebbe di studiare la convenienza delle forme organiche colle diverse condizioni del globo, come ragione logica del mutamento delle specie organiche, e come ragione fisica di esso la loro corrispondenza con esso; in base alle leggi generali della natura, quali l'osservazione e l'esperienza ci portano a conoscere indipendentemente da una volontà che possa, quando sia opportuno, modificarle. » Tutta la lettera svolge magnificamente questo concetto. — Molti credenti hanno ormai abbracciata la dottrina dell'evoluzione od almeno ne giudicano con equità. Il P. Le Roy, domenicano francese, predice all'idea trasformista le sorti dell'idea di Galileo. Persino un gesuita, il P. J. Charbonelle, afferma ch'essa è intieramente all'infuori della fede e che quanti dicono il contrario non l'hanno mai provato *(Les confins de la science et de la philosophie*, Vol. II, c. IX, Paris-Bruxelles, 2e éd., 1881, p. 208). Lo Zoppi ne discorre molto saviamente nell'opera già accennata *La parola e il pensiero* (Massime a pag. 170-2). Non ho bisogno

Digitized by Google

8) Che perciò la gran legge dell'universo sarebbe compendiata nella parola: *Excelsior!*

3. Non si può ammettere che la pura materia basti a dar l'anima sensitiva quasi un suo atto o una sua funzione, perchè l'anima sensitiva è una natura contrapposta al corpo materiale.

Non si può ammettere che la pura anima sensitiva basti a dar l'anima intellettiva, quasi un suo sviluppo intrinseco, perchè l'intelligenza è posta in atto da un *lume divino ed assoluto* che le piove oggettivamente dal seno dell'Assoluto stesso.

Non si può ammettere nemmeno che una creazione speciale venga a render nullo il progresso anteriore della natura che s'innalza nella via della perfezione. Perciò è da rifiutarsi tanto l'evoluzionismo materialista delle specie, come l'evoluzionismo aristotelico degl'individui.

Ma stabilito tutto ciò ch'è necessario a questi passaggi, e che la ragione esige per non lasciare fatti solenni senza spiegazione adeguata, non si saprebbe vedere perchè mai quella trasformazione che Dante, in nome della scienza cristiana, ha ammesso per l'uomo individuo, non si debba ammettere, a miglior ragione, per la specie umana tutta intiera:

> Sangue perfetto....
> .... comincia ad operare,
> Coagulando prima, e poi avviva
> Ciò che per sua materia fè constare.
>
> Anima fatta la virtude attiva,
> *Qual d'una pianta,* in tanto differente,
> Che quest'è in via, e quella è già a riva,

---

di citare Antonio Fogazzaro, che nelle sue celebri conferenze la illustrò con arte smagliante e con rara vigoria intellettnale. Ciò che la rende ancora attaccabile, non è nè una pretesa contrarietà al sentimento religioso, nè un preteso attentato allo spiritualismo filosofico, nè una pretesa degradazione dell'idealità umana: sibbene, il suo non al tutto assodato valore scientifico. O meglio; le scienze positive in genere colle loro scoperte, colle loro induzioni, la favoriscono bensì grandemente davanti al pensiero, ma non la pongono fuori d'ogni dubbio. La paleontologia, poi, che potrebbe arrecare gli argomenti più decisivi finora tace. Essa non possiede le prove del passaggio tra la specie inferiore e l'uomo, come del resto non ne possiede tra parecchie altre specie animali. È vero tuttavia che gli strati terrestri dove potrebbero trovarsene le traccie sono finora quasi intatti, e l'affermare ch'esse non vi sono equivale ad affermare, come dice il Fogazzaro, che una data parola non si trova in un libro enorme, del quale non si è veduto che una pagina sola.

Digitized by Google

Tanto ovra poi, che già si muove e sente,
Come *fungo marino;* ed ivi imprende
Ad organar le posse ond'è semente.

Or si spiega, figliuolo, or si distende
La virtù ch'è dal cuor del generante,
Dove natura a tutte membra intende.

Ma come d'*animal* divenga *fante*
Non vedi tu ancor: quest'è tal punto
Che più savio di te già fece errante.

Sì, che per sua dottrina fè disgiunto
Dall'anima il possibile intelletto,
Perchè da lui non vide organo assunto.

Apri alla verità, che viene, il petto,
E sappi che, sì tosto com' al feto
L'articolar del cerebro è perfetto,

Lo Motor primo a lui si volge lieto,
Sovra *tant'arte di natura*, e spira
Spirito nuovo di virtù repleto,

Che *ciò che truova in atto quivi, tira*
In sua sustanzia, e fassi *un' alma sola;*
Che vive e sente e sè in sè rigira (1).

(1) *Purg.*, XXV, 37 e segg.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

PRELIMINARI.

Lezione I. — Concetto e definizione della filosofia.

Pag. 3

1. Carattere distintivo della natura umana, *il conoscere*. — 2. Diversi modi di *conoscere*, *cognizione diretta* e *cognizione riflessa*; riflessione *volgare*, *scientifica*, *filosofica*. — 3. Quiete della mente, diverse sorta, *quiete scientifica*. — 4. Definizione della *filosofia*; scienza, ragioni ultime. — 5. Filosofia antica, medioevale, moderna.

Lezione II. — Classificazione delle scienze filosofiche.

Pag. 5

1. Gli *esseri* che formano l'oggetto della filosofia, e gli *atti* con cui la mente ad essi si unisce; processo evolutivo della mente umana. — 2. Classificazione delle scienze filosofiche secondo gli *atti* della cognizione. — 3. Classificaz. secondo gli *esseri*. — 4. L'antica tripartizione. — 5. Schema complessivo delle scienze filosofiche e loro ordine.

Lezione III. — Importanza ed uffici della filosofia.

Pag. 22

1. Caratteri e importanza della filosofia: testimonianze. — 2. Ufficio *intellettivo* della filosofia sulle scienze e lettere. — 3. Ufficio *morale* sull'individuo e sulla società. — 4. Fondamento e sintesi universale. — 5. Esigenze dell'intendimento umano.

PSICOLOGIA.

Lezione I. — Definizione e obbietto della Psicologia.

Pag. 41

1. *Psicologia* e scienze affini. — 2. Fatti psichici e loro caratteri. — 3. Se la Psicologia sia scienza filosofica. — 4. Se si divida *l'empirica* dalla *razionale*. — 5. *Introspezione* e obbiezioni contro di essa. — 6. Partizione della Psicologia.

Lez. II. - Problema della conoscenza o problema ideologico.

Pag. 52

1. Il problema della conoscenza e le *condizioni materiali*. — 2. Non è contradditorio, ma possibile, anzi indispensabile alla piena consapevolezza scientifica. — 3. Si converte nel problema delle idee.

Digitized by Google

Lezione III. — **Idea e suoi caratteri.**

Pag. 62

1. Definizione dell'idea: oggetto, soggetto, estrasoggetto. — 2. Primo carattere dell'idea, *possibilità; idea* e *giudizio sul reale. idea* e *persuasione.* — 3. Varie sorta di *possibilità:* possibilità assoluta. — 4. *Universalità,* secondo carattere: se il reale sia rappresentativo. — 5. *Idea particolare.* — 6. Terzo carattere, *infinità.* finito, indefinito, infinito.

Lezione IV. — **Caratteri dell'idea** (seguito).

Pag. 76

1. Primo carattere delle idee in se stesse, *necessità;* varie sorta di necessità, necessario e contingente. — 2. Secondo carattere, *immutabilità;* cosa si muti nella cognizione: Terzo carattere, *eternità.* — 3. Carattere dell'idea in relazione alle menti, *unità numerica* o *identità.* — 4. Un esempio di tutti i caratteri. — 5. Se questi caratteri siano negativi.

Lezione V. — **Classificazione delle idee.**

Pag. 91

1. L'elemento soggettivo ed oggettivo nella cognizione. — 2. Idee positive e cognizione positiva. — 3. La cognizione positiva non è perfetta e completa, ma dipende molto anche dalla nostra natura mutabile. — 4. Antichità di quest'importante dottrina. — 5. Idee negative e cognizione negativa: differenza tra *percepire* e *concepire.*

Lezione VI. — **Specie e generi.**

Pag. 102

1. Altra distribuzione delle idee: individuo, specie e genere, nell'uso comune. — 2. *Specie* e *idea specifica;* diverse sorta d'idee specifiche: *specifico-piene* e *specifico-astratte.* — 3. Le *specie* dei naturalisti. — 4. Idee *specifico-complete;* ordine delle idee nominate; idee *complesse.* — 5. *Genere* o *idea generica;* tre sorta di generi; il vero è il *genere reale.* — 6. Maggiore o minore generalità delle idee, idea dell'essere *extra omne genus.* — 7. Rapporto tra la *comprensione* e l'*estensione* delle idee: Isagoge Porfiriana: rappresentazione simbolica. — 8. Idee *assolute* e *relative.*

Lezione VII. — **Origine delle idee.**

Pag. 117

1. Che s'intende per origine delle idee. — 2. Importanza di questo problema. — 3. Diverse soluzioni di esso e loro distribuzione; prima categoria di filosofi. — 4. Seconda categoria. — 5. Antitesi fra questi errori opposti e sistema intermedio.

Lezione VIII. — **Il materialismo.**

Pag. 125

1. Il materialismo antico. — 2. Il materialismo moderno. — 3. Si riducono a due gli argomenti dei materialisti: loro confutazione. — 4. Confutazione dei positivisti Spencer e Taine.

Digitized by Google

Lezione IX. — Il sensismo.

Pag. 138

1. Materialismo e sensismo. — 2. Locke. — 3. Critica del suo sistema. — 4. Condillac. — 5. Associazionismo, evoluzionismo, neo-aristotelismo. — 6. Confutazione del sensismo e conseguenze di esso.

Lezione X. — Sensismo e soggettivismo.

Pag. 151

1. Deduzioni dal sensismo lockiano; Berkeley. — 2. Hume. — 3. Vi si contrappone la scuola scozzese colla *percezione*. — 4. Reid e Dante. — 5. La percezione del Reid da origine al soggettivismo intellettuale del Kant.

Lezione XI. — Il soggettivismo aristotelico.

Pag. 165

1. Il soggettivismo risale ad Aristotele. — 2. Interpretazione araba della sua dottrina. — 3. Interpretazione delle scuole medioevali cristiane: la questione degli universali. — 4. Correzione platonica di S. Bonaventura e S. Tommaso. — 5. Aristotelismo moderno.

Lezione XII. — Le idee innate di Platone.

Pag. 175

1. Socrate e i sofisti; Platone e le idee. — 2. Errore di Platone; si risponde agli argomenti platonici. — 3. Merito di Platone e soggettivismo nell'interpretarlo. — 4. Se le *idee* platoniche siano *reali sussistenti*. — 5. Se siano atti subbiettivi della mente divina. — 6. Se Platone sia panteista. — 7. Suo *esemplarismo oggettivo*. — 8. I tipi.

Lezione XIII. — L'ontologismo.

Pag. 192

1. Leibnitz e le idee innate. — 2. Malebranche e l'ontologismo. — 3. Osservazioni e confutazione. — 4. Confutazione dell'ontologismo giobertiano.

Lezione XIV. — Il Panteismo.

Pag. 200

1. Da Kant a Schelling. — 2. Hegel. — 3. Il pessimismo dello Schopenhauer e dell'Hartmann in relazione col panteismo trascendentale. — 4. Il panteismo nei sistemi opposti.

Lez. XV. — Soluzione rosminiana del problema ideologico.

Pag. 212

1. Il sistema ideologico intermedio e analisi delle idee. — 2. Le *determinazioni* dell'essere. — 3. Tre argomenti *negativi* per dimostrare che l'idea dell'essere è *innata*. — 4. Tre argomenti *positivi*.

Digitized by Google

LEZIONE XVI. — **La teoria rosminiana e la scienza del linguaggio.**

Pag. 223

1. Nome: nomi proprii e comuni. — 2. Precedenza di questi su quelli nelle origini del linguaggio. — 3. Altre considerazioni. — 4. Il sostantivo e l'*essere* sottintesi in origine, e conseguenze di questo fatto per dimostrare che l'*idea dell'essere* è innata.

LEZIONE XVII. — **Parte vera delle varie dottrine.**

Pag. 236

1. Prova complessiva: il materialismo. — 2. Il sensismo e l'esperienza. — 3. Meriti e difetti del Kant. — 4. Aristotele e S. Tommaso. — 5. Questione delle *ragioni eterne* e relatività della cognizione. — 6. Composizione tra Platone e Aristotele. — 7. Osservazioni su Platone, l'ontologismo e il panteismo. — 8. Risposta a un'obbiezione generale.

LEZIONE XVIII. — **Atti costitutivi della psiche umana: questione della coscienza.**

Pag. 257

1. Materia e forma delle nostre cognizioni. — 2. Atti primi che costituiscono l'intelletto, il senso e la ragione. — 3. Origine di tutte le nostre cognizioni. — 4. La *coscienza*. — 5. Se si diano *fatti psichici incoscienti*: prove per l'affermativa. — 6. Critica di queste prove. — 7. Come l'idea dell'essere sia nello spirito umano, e come apparisca alla coscienza. — 8. Genesi ontologica dell'idea dell'essere

LEZIONE XIX. — **Natura dell'anima umana.**

Pag. 279

1. *Anima* ed aria. — 2. Si dimostra, dall'esame delle operazioni di cui è il principio, che l'anima umana è un *sentimento sostanziale*. — 3. Si dimostra il medesimo dall'analisi del concetto dell'*Io*

LEZIONE XX. — **L'anima umana è unica e rimane identica in ciascun uomo.**

Pag. 291

1. Proprietà essenziali dell'anima umana. — 2. Questione della *unicità*: meccanicismo, vitalismo, organicismo moderni. — 3. Argomenti per l'*unicità* dell'anima umana. — *Identità* dell'anima umana e i filosofi *fluenti*. — 5. Medesimezza del principio nel mutamento delle operazioni. — 6. Altre prove dell'identità dell'anima ricavate dalla percezione consapevole dell'*Io*, dalla memoria conoscitiva, dall'imputazione, dall'*egoismo*.

LEZIONE XXI. **L'anima umana è inestesa.**

Pag. 306

1. *Inestensione* dell'anima umana: proposizioni che la riguardano come puramente sensitiva. — 2. L'esteso non può esistere senza

Digitized by Google

l'inesteso: vero concetto dell'anima, e mezzi per acquistarlo. — 3. L'esteso non può sentir l'esteso: dunque il principio che sente è inesteso. — 4. Dall'unificazione delle sensazioni doppie si prova l'inestensione del principio senziente. — 5. Dalla maniera con cui le sensazioni avvengono in noi, si prova il medesimo: unificazione delle sensazioni doppie. — 6. Modo con cui nascono le sensazioni. — 7. Dalle attività che si suscitano nel principio senziente, si conferma ch'è inesteso. — 8. Si dimostra l'inestensione dell'anima umana anche come intelligente e volitiva.

LEZIONE XXII. — **L'anima umana è immateriale, spirituale, immortale.**

Pag. 330

1. *Immaterialità* dell'anima umana: *spiritualità*. — 2. *Immortalità* dell'anima umana: tre prove e loro ordine: *morte*. — 3. Indistruttibilità del principio vitale; prova platonica dei *contrarii*: legge di Lavoisier e di Leibnitz. — 4. L'anima intellettiva non solo sopravvive, ma serba la sua individualità. — 5. Come questa prova si sia perpetuata nelle scuole. — 6. Terza prova: l'anima umana deve conservare anche la coscienza personale.

LEZIONE XXIII. — **Varie sentenze sull'unione dell'anima col corpo.**

Pag. 352

1. Dubbio di Locke sulla materia pensante: unione dell'anima umana col corpo. — 2. Dottrina di Platone, di Cartesio, delle cause occasionali, dell'armonia prestabilita, del mediatore plastico. — 3. Critica della dottrina platonica: il principio di Cartesio e la sede dell'anima. — 4. Si confutano i sistemi dell'armonia e del mediatore plastico.

LEZ. XXIV. — **Come veramente l'anima sia unita al corpo.**

Pag. 365

1. Fatto: noi sentiamo il corpo nostro; due maniere diverse di sentirlo, corpo *soggettivo* ed *estrasoggettivo*. — 2. Errore di molti filosofi: come si debba analizzare il fatto. — 3. Se in questo fatto ci sia ripugnanza. — 4. L'unione dell'anima col corpo è *reale* e *sostanziale*. — 5. Diversità e identità del corpo *soggettivo* coll'*estrasoggettivo*. — 6. Si conferma la sentenza che l'anima è *forma sostanziale* del corpo.

LEZIONE XXV. — **Anima e spirito; definizione dell'uomo.**

Pag. 376

1. L'anima intellettiva umana è forma sostanziale del corpo quanto all'essenza, non quanto all'operazione: *forma* od *anima*, e *spirito*. — 2. Due errori da evitarsi: diversità ed unità del principio sensitivo e intellettivo. — 3. Atto primo del principio razionale, la percezione primitiva ed immanente del nostro corpo. — 4. Critica delle antiche definizioni dell'uomo. — 5. Le definizioni rosminiane.

Digitized by Google

LEZIONE XXVI. — **Le potenze dell'anima umana.**

Pag. 387

1. Natura e definizione della *potenza*. — 2. Sostanza e accidenti dell'anima. — 3. Se sia contraddizione far consistere la potenza in un atto primo. — 4. Come dall'atto primo scaturiscano gli atti secondi. — 5. Distinzione delle *potenze* dall'*essenza sostanziale* dell'anima. — 6. Classificazione delle potenze. — 7. *Tavola sinottica.*

LEZIONE XXVII. — **Prove, descrizione, caratteri del sentimento fondamentale.**

Pag. 393

1. Prove del sentimento fondamentale. — 2. Descrizione del sentimento fondamentale corporeo. — 3. Se inerisca al solo sistema nervoso od a tutte le parti: suoi stimoli costanti. — 4. Caratteri del sentimento fondamentale: è *uno, universale,* essenzialmente *piacevole.* — 5. Natura del *dolore.* — 6. Altri caratteri; è *immobile, infigurato, solido, uniforme.*

LEZIONE XXVIII. — **La vita e l'uomo.**

Pag. 412

1. Vita: vita apparente e vita latente: tre gradi di sentimento e di vita. — 2. Sentimento di *continuità,* di *eccitazione semplice,* di *eccitazione perpetua.* — 3. Varietà degli enti corporei dipendente dall'organizzazione, e definizione della *vita animale.* — 4. Il sangue eccitatore del sentimento. — 5. L'*ossigeno.* — 6. Individuazione del sentimento e dell'uomo: la *persona.*

LEZIONE XXIX. — **Le sensazioni particolari.**

Pag. 427

1. Varietà nell'uniformità del sentimento fondamentale. — 2. Sentimenti fondamentali secondari del nero, del silenzio, ecc. — 3. *Il tatto.* — 4. *La vista.* — 5. *L'udito.* — 6. *L'odorato* e *il gusto.* — 7. Sensazioni *muscolari,* di *temperatura, vitali.*

LEZIONE XXX. — **Gli elementi della sensazione.**

Pag. 461

1. Elemento subbiettivo ed estrasubbiettivo: se il dolore sia una sensazione per sè. — 2. Misura della sensazione: legge di Weber e di Fechner. — 3. *Localizzazione* e *proiezione* della sensazione. — 4. Gli errori della percezione. — 5. I due elementi: se la sensazione sia *composta* nel senso del Fechner e del Taine.

LEZIONE XXXI. — **Sensitività interna, immaginazione, memoria.**

Pag. 484

1. Sensitività interna e *sensorio comune* di Aristotele: unità dell'organismo, di cui l'encefalo è il centro. — 2. Immagini, loro reviviscenza, leggi dell'associazione. — 3. Effetti rappresentativi e motori delle immagini: *sentimenti.* — 4. Forza delle immagini: i *ri-*

Digitized by Google

duttori: importanza dell'immaginazione e della memoria. — 5. Spiegazione della forza fantastica. — 6. Osservazioni intorno alla memoria: il riconoscimento, la doppia personalità, le alterazioni, il *tempo*.

LEZIONE XXXII. — **Sonno, sogno e sonnambolismo.**

Pag. 518

1. Sonno e veglia: *sogni*. — 2. Si spiega la loro vivezza e il loro disordine. — 3. Sonniloquio e sonnambolismo naturale. — 4. Sonnambolismo artificiale, magnetismo animale o mesmerismo, ipnotismo: spiritismo.

LEZ. XXXIII. — **La frenologia e le localizzazioni cerebrali.**

Pag. 533

1. Topografia della psiche. Fisiognomia e frenologia. — 2. Osservazioni generali sulla fisiognomia. — 3. Osservazioni speciali sulla frenologia: due sorta di avversarii che la combattono. — 4. Verità ed errori nella dottrina frenologica. — 5. Conclusione da tenersi: un censore redarguito.

LEZIONE XXXIV. — **Gl'istinti primordiali del sentimento.**

Pag. 551

1. Nel sentimento passivo, si riconosce pure un'attività del principio senziente. — 2. L'animazione: una definizione d'Aristotile affine a quella dei moderni materialisti. — 3. *Istinto vitale* e *istinto sensuale*. — 4. Origine dell'istinto vitale ed esempio della lampada di Dobereiner. — 5. Origine dell'istinto sensuale. — 6. Legge dell'istinto vitale e funzioni di esso. — 7. Legge dell'istinto sensuale e sue funzioni.

LEZIONE XXXV. — **Le lotte nella vita.**

Pag. 568

1. Lotta fra le forze animali e le forze brute: opposizione tra le forze animali e la legge d'inerzia: tra queste e la legge d'attrazione. — 2. Questa lotta è o no conciliabile? Risposta. — 3. Spiegazione della lotta tra il principio vitale e le leggi d'attrazione benchè effetti d'una stessa causa: prevalenza delle forze animali sulle attrattive. — 4. Lotta tra l'istinto *vitale* ed il *sensuale*: malattie. — 5. Perchè e come i due istinti possano trovarsi in lotta. — 6. Le *passioni* od *emozioni*.

LEZ. XXXVI. — **Origine ed ordine dei movimenti spontanei.**

Pag. 586

el. I movimenti animali: loro origine. — 2. Loro ordine: tre cause di esso: l'*eredità*. — 3. Movimenti istintivi *volontari*. — 4. L'intelligenza degli animali inferiori.

Digitized by Google

LEZIONE XXXVII. — **Origine dell'anima umana.**

Pag. 612

1. Moltiplicabilità del principio senziente: come non vi osti la sua semplicità. — 2. Generazione animale. — 3. Generazione umana ed origine dell'anima umana. — 4. Obbiezioni inconcludenti.

LEZIONE XXXVIII. — **Destinazione dell'anima umana.**

Pag. 625

1. Fine dell'uomo desunto dalla sua natura. — 2. Vita futura e sue condizioni misteriose. — 3. Certa destinazione dell'anima umana.

APPENDICE. — **COSMOLOGIA.**

LEZIONE I. — **L'animazione universale.**

Pag. III

1. *Cosmologia.* — 2. Animazione dell'universo. — 3. Si prova dal concetto di corpo e dalla sua estensione. — 4. Dall'attrazione. — 5. Dal circolo della vita e della morte.

LEZIONE II. — **Lo spazio.**

Pag. X

1. *L'anima del mondo.* — 2. Realità e caratteri dello spazio. — 3. Se si dia il vuoto nell'universo, e se il mondo sia finito o infinito. — 4. Due ragioni per dimostrare che lo spazio è reale, ch'è il termine comune dei principii sensitivo-corporei, e ch'essi sono individuazioni del suo principio senziente.

LEZIONE III. — **I principii corporei.**

Pag. XVII

1. Derivazione delle vite individuali e della vita universale. — 2. I principii *corporei*. — 3. Prima prova della loro esistenza. — 4. Seconda prova. — 5. Terza prova tratta dalla natura del moto. — 6. Il celebre problema di Zenone.

LEZIONE IV. — **Discontinuità del moto.**

Pag. XXIV

1. Obbiezioni all'argomento contro il moto continuo. — 2. In contrario alla seconda di esse si dimostra una prima proposizione. — 3. Si dimostra una seconda proposizione. — 4. Si dimostra una terza proposizione. — 5. Si riassume e riconferma il dimostrato.

Digitized by Google

LEZIONE V. — **L'inerzia.**

Pag. XXXII

1. Si riassume il concetto di moto. — 2. Obbiezioni dall'inerzia: una distinzione e un fenomeno curioso. — 3. Principio del moto e causa del moto: spiegazione dell'inerzia.

LEZIONE VI. — **L'intelligenza e l'armonia universale.**

Pag. XXXIII

1. L'*Inconscio* dell'Hartmann. — 2. Alcune osservazioni sull'*evoluzionismo* e *darwinismo*. — 3. Il trasformismo di Dante.

Digitized by Google

ERRATA					CORRIGE
Pag.	76	Lin.	1	del Sommario 1. Terzo carattere	*1. Primo carattere*
„	„	„	2	„ „ 2. Quarto carattere	*2. Secondo carattere*
„	„	„	3	„ „ 3. Quinto carattere	*3. Terzo carattere*
„	100	„	21	Nicolò Sanderson	*Nicolò Sanderson*
„	521	„	10	Cristoforo Wolf	*Cristiano Wolf*

Digitized by Google

Digitized by Google

TIPOGRAFIA EDITRICE L. F. COGLIATI

OPERE DELLO STESSO AUTORE:

Ottimismo e Pessimismo, di pag. XVI-484 L. 6 –

Lo Scetticismo e Gaetano Negri (con lettera del Senatore Negri all'A. e risposta del medesimo) . . . . . „ 1 –

Il Problema del Libero Arbitrio . . „ 3 –

Le Stresiane di R. Bonghi, annotate. . „ 4 –

In corso di stampa:

CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA

Vol. II. **Elementi di Logica.**

Vol. III. **Elementi di Etica.**

Digitized by Google